DREPTUL ÎN CONTEXT și/sau TRANSFORMAREA DREPTULUI

MARIUS DUMITRU LINTE

DREPTUL ÎN CONTEXT
şi/sau
TRANSFORMAREA DREPTULUI

MARIUS DUMITRU LINTE



2014
editura Platytera

coperta: OVIDIU BĂDESCU, Galleria 28, Timişoara

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
LINTE, MARIUS DUMITRU
Dreptul în context şi/sau transformarea deptului / Marius Dumitru Linte. - Bucureşti : Platytera, 2014
ISBN 978-973-1873-33-6

34(498)

părintelui Nicolae Steinhardt

un gest de mulțumire tuturor celor fără de care volumul acesta nu ar fi putut să apară

Așezământul social Sf. Treime, Glimboca
Sf. Mare Muceniță Varvara și Sf. Ioan Damaschin,
4 Decembrie 2014

Despre înţelepciune şi prudenţă

Părintele Neofit (Marius Linte) cuprinde în prezenta carte a domniei sale o seamă de studii pe cât de doct argumentate, pe atâta de enciclopedă. M-am tot gândit ce precuvântare, ce cuvânt introductiv, ce prefaţă aş putea întocmi la ele; căci, pe dreptate, autorul străbate profesionist spaţiul filosofic, acela teologic, al dreptului, adastă în hermeneutică şi semantică, pe firul ideilor istorice, aşişderi, cu eleganţa şi profunzimea care m-ar surprinde dacă nu l-aş cunoaşte de două decenii, dacă nu i-aş fi fost conviv într-atâtea dialoguri benefice.

Rândurile de mai sus nu constituie un laudatio, de care nici nu are nevoie, ci o mărturisire modestă privind putinţele lui faţă cu limitele mele. Şi atunci am găsit de cuviinţă să răspund scriiturii neofitiene cu textul de mai jos, referitor la înţelepciune. El, textul, nu adaugă la cartea părintelui, ci este un comentar cvasifilosofic, vădit intenţionat să sugereze. Aparent, Sfinţii Părinţi s-au detaşat de filosofia clasică, dar – mai degrabă – s-au detaşat de anume interpretări ale aceleia, de anume consecinţe more logico, deoarece ei nu doar aprofundaseră învăţătura elenă, ci au preluat idei ale ei, s-au gâlcevit unii fiind într-un spirit aristotelic, alţii în acela platonician. Înţelepciunea clasică grecească a prins noi dimensiuni, a urcat, a străluminat în linie dogmatică până spre vremurile noastre.

Cartea neofitică relevă o trăire, o înţelegere deschizătoare de înţelegeri plecând de la textele ghelasiene. Părintele Ghelasie a fost un mare cărturar, un cărturar trăitor într-o mărginime nemărginită, a ortodoxiei, căruia încă nu ne dăm seama ce-i datorăm. N-a fost jurist, dar a implicat dreptul (ordinea de un anume fel) în reflecţiile sale, a trimis la prudenţă înnoitoare. De aceea, îngăduise-mi-se să ofer acest text, cu toate neajunsurile disponibilităţilor mele intelectuale, substanţialului text neofitian.

„Din înţelepciune provin trei lucruri: gândire justă, vorbire fără greş şi acţiune dreaptă”, spunea Democrit, iar adăuga Seneca:

„Sapientia ars vitae est”. În Septuaginta citim: „Mulțimea înțelepților este mântuirea lumii”, căci opinia lor „este lucrul cel mai bun și pentru împărați și pentru popor”, nota Theognis. Mahabharata ne învață că fără cunoaștere nu există înțelepciune, dar înțelepciunea e mult mai mult decât cunoaștere și precizează: „Cunoașterea sufletului este cunoașterea supremă”. Prudența la Goethe: „Auch ohne Not hat Vorsicht wohl gegolten” (Faust, 10424).

Petru Damaschin, trăitor în sec. VIII, scria „…din neînțelepciune vine trândăvia, din aceasta nelucrarea, și prin aceasta uitarea. Iar din uitare vine iubirea de sine… și iubirea de plăceri și de slavă. Din acestea se naște iubirea de arginți…” (Filocalia, vol. V, București, 1976, p. 34). „Filosofia nu e decât unul din numeroasele feluri de înțelepciune sau cunoaștere… Fiecare fel de înțelepciune îi aduce posesorului ei propria-i putere specifică” (p. 52), „Înțelepciunea poate însemna putere dacă… pătrunde, transformă, controlează și modelează întregul ansamblu al personalității… cu cât îi e mai înaltă realizarea, cu atâta mai mare îi va fi puterea (în H. Zimmer, *Filosofiile Indiei*, București, 2012, p. 59).

Încep cu aceste câteva din noianul de opinii ale unor opinanți greu contestabile despre înțelepți și înțelepciune (prudență) din numeroasele prezente în Dicționare și Enciclopedii, pentru a-mi servi la dezvoltarea care urmează, tot opinie.

Neîndoielnic, li s-ar putea opune acestora altele care să le întărească sau să le submineze, căci înțelepții „își dau cu părerea”, varia acelora apărând ca „bunuri” oferite gratuit în egală măsură împăraților și oamenilor de rând, vremurilor lor și celor viitoare. Parcurgând Dicționare și Enciclopedii am observat că numărul înțelepților citați pe acolo scade cu cât ne apropiem de zilele noastre, că despre înțelepciune se vorbește tot mai puțin, cu cât ne contaminăm spiritul cu virușii tehnicii industriale informatizată, cădem în capcanele relațiilor dintre creditori și debitori, ne umplem cu visele contactelor cu extratereștri care ne-ar putea salva cultura și fundăturile civilizației tehnologice, mândri nevoie mare de acestea, disprețuind spiritul, insesizabil cu simțurile precum șoselele, calculatoarele, mașinile de tot felul care ne satisfac clipele. Pare-se că cetatea nu mai are nevoie de înțelepți (dacă știm despre ce este vorbirea), inși pe-aproape de nebunie, adică nu de gânditori pașnici, îngăduitori în sfătuiri și reflecții asupra sinelui sieși și al altuia.

Doamne, ce o fi însemnând înțelepciunea? Interogație greşită: Natură, Cosmos, oare ce o mai fi însemnând înțelepciune?

În a sa *Topica* Aristotel scrie că în raționamentul demonstrativ concluzia este obținută din propoziții adevărate şi prime sau din premise a căror cunoaştere derivă din premise adevărate şi prime, adică din premise care insuflă încredere nu prin ceva străin lor, ci prin ele însele, ca în exemplul: „Toți grecii sunt oameni, Socrate e grec, deci e om". Dimpotrivă, în raționamentul dialectic concluzia rezultă din premise probabile; „sunt probabile premisele care sunt acceptate sau de toți, sau de majoritate, sau de cei înțelepți, iar dintre cei înțelepți, sau de toți, sau de majoritate, sau de cei mai de seamă" (Topica I,1,100b), iar „probabilul este ceea ce se produce, de cele mai multe ori… ceea ce este, în legătură cu lucrurile care pot fi altfel" (Retorica I, 2, 1357a). Ambele tipuri de raționamente au ca premise propoziții care afirmă sau neagă ceva.

Prin urmare, premisele oricărui raționament de tip demonstrativ care afirmă sau neagă sunt fie adevărate şi prime, fie a căror cunoaştere derivă din premise adevărate şi prime, spre deosebire de cele ale raționamentului dialectic care nu sunt adevărate şi prime în sensul de adequatio rei et intellectibus, ci probabile în sensul acceptării conținutului lor semnificativ de către cei cărora le sunt adresate.

O asertare adevărată are această valoare cognitivă raportată la obiectul (clasa de obiecte) la care se referă, ca în exemplul „Planetele nu au lumină proprie" e adevărată dacă planetele nu au lumină proprie (obiectul la care se referă) şi e falsă dacă planetele nu au lumină proprie (obiectul la care se referă). Înainte de a participa la construirea unui raționament zis demonstrativ în calitate de premise ale acestuia, asertările trebuie să fie adevărate. Dacă sunt, atunci concluzia va fi adevărată dacă derivă corect din ele. Adevărul unor asemenea asertări nu depinde de acceptul cuiva, ci de dovedirea că este adecvat sau nu la obiectul la care se referă sau, cum am exemplifica aristotelic, afirmația „Grecii sunt albi" este adevărată nu pentru că afirm eu „Grecii sunt albi", ci deoarece grecii sunt albi „Grecii sunt albi" e adevărată. Mi se pare clar că în atare raționamente nu e convocată înțelepciunea, ci cunoştințele competente empiric/teoretic.

Ne preocupă ordinea, ordinea juridică, viața, legea ş.a.? Simplu: găsim o definiție; cu definiții, clasificări şi diviziuni construim teorii şi născocim mereu altele, în baza cărora modelăm lumea, lumea clipelor. Nu insist pe această temă, îndeajuns de clarificată în manuale, căci scopul meu este altul, cum urmează.

Premisele raționamentului dialectic sunt probabile chiar înainte să fie premise, în calitate de aserțiuni care afirmă sau neagă, în legătură cu lucrurile care pot fi aşa sau altfel, ca în cazurile „Binele public este utilitatea generală”, „Omenirea e condusă de suferință şi plăcere”. Sunt ele adevărate, false sau probabile? Dacă sunt probabile, scrie Aristotel, adevărul lor depinde de acceptarea unui destinatar, cu structura lui cognitivă, cu atitudinea lui afectivo-pragmatică. Deci raționamentele dialectice sunt formate din premise adevărate, nu în sensul celor demonstrative, ci în altul, conform cu care le vom numi verosimile (vero-simile = asemănătoare cu adevărul).

Ne interesează criteriul probabilității (probabil vine de la probă; cu cât avem mai multe probe, avem o probabilitate mai mare) introdus de Aristotel: mai întâi unul cantitativ, apoi al doilea calitativ, apoi unul calitativ-cantitativ. „Binele public este utilitatea generală” fiind acceptat de toți destinatarii, prin însuşi acest fapt, e „adevărată” căci e însuşită (e primită, e convingătoare pentru toți). Acceptul destinatarului e criteriul adevăratului ei, nu obiectul la care se referă. Dar Stagiritul nuanțează: e posibil ca acceptul (care provine de la conținutul propoziției, de la ”ce”-ul ei) să provină de la majoritatea cantitativă din toți, care deveni criteriul absolut al verosimilității pervertit în adevăr: dacă majoritatea acceptă – ea afirmă o verosimilitate mai aproape de adevăr; dacă minoritatea respinge, prin faptul că e minoritate e mai aproape de fals. Ca în democrația actuală.

Mai departe, Stagiritul introduce o idee greu de identificat: calitatea, pentru că nu vizează propoziția logică, defel, ci conținutul ei semnificativ sub forma înțelepciunii!!

Avem de a face cu un nivel primar formal cantitativist: toți sau majoritatea unui grup destinatar indistinct calitativ. Dar Aristotel adaugă un nou criteriu al probabilității – cel derivat din înțelepciune, căci demosul (majoritatea sau toți, indistinct) acceptă raționamentul dialectic al emițătorului într-un grad oarecare de uşurință, corijabil şi corijat de cei înțelepți. Unde e adevărul? Dar nimeni

nu-l caută în forma lui demonstrativă, ci în cealaltă, a opiniei, situată la nivel primar sau secund. Aristotel ne spune că există o gamă largă de raționamente dialectice – în conținut cognitiv politice, filosofice, estetice etc. – probabile, fiind deducții din premise probabile. „Binele public este utilitatea generală" e o opinie nu în formă standard logică – S este P – , ci afirmație aptă să fie probată (probabilă) pe o cale anume, datorită naturii ei. Orice opinie (d.e., „Binele public este utilitatea generală", SaP) nu e dovedibilă bizuită coerent pe premize adevărate și prime; ea e vero-similă în substanță cognitivă, iar sursa admiterii ei o constituie raportat la cuiva: al tuturora, al majorității, al tuturor înțelepților, al majorității acelora, al celor mai înțelepți. Observăm că autorul *Topicii* gradualizează nu adevăratul, ci asemănătorul cu el, în cinci trepte, cognafective: cea mai apropiată opinie apropiată de adevărat aparține celor mai înțelepți care au acceptat-o. Tulburătoare e aici virtutea de înțelept.

Prin urmare, un anumit tip de asertator-auditor al raționamentelor cu propoziții probabile (care pot fi dovedite într-un mod particular) – doxative – este cel al înțelepților.

Cine sunt aceștia? În greaca veche *sofos* se referă la cel abil, la cel doct sau la cel înțelept, funcție de context, fără ca termenii să se excludă neapărat între ei. Recunoaștem unui meșter croitor abilitatea (priceperea) de a croi și în acest sens primar e un sofos; gândirea analitică latină i-a găsit o denumire nuanței de abilitate a lui sofos – *scientia*, căreia i s-au dat sensuri multiple în mileniile următoare. Ea a devenit, elementar, pricepere (scientia jus, scientia ordonis, scientia rectus, scientia sapientatis etc.). Apoi recunoaștem unui geometru capacitatea de a fi doct (teoretizarea) și în acest sens secund e un sofos, situat într-un plan superior, al generalului abstract.

Înțeleptul ca abil *desecretizează* priceperea sa doar în limitele unei *practici* bine definite: matematicianul *află*, biologul (fizicianul, chimistul) *descoperă*; înțeleptul stricto sensu se caută și se mărturisește pe sine mai întâi sieși, apoi își oferă cunoștința de sine și de lume altuia. El pro-pune față de lume, nu față de unii sau de alții, în pofida interpretărilor proaste că ar fi față de unii sau de alții și tocmai de aceea învremuitoare, cum voi arăta.

Abia în al treilea înțeles ne întâmpină dificultățile. *Antropos* (omul) poate fi înțelept posedând un fel de cunoaștere empirică –

căci în absenţa acesteia nu are cum să fie – dar fiind abil (pricepere în a pingelui, în a arunca piatra, în a lucra ogorul, în a elabora legi, de pildă) sau doct (în a teoretiza despre gravitaţie, despre energie, despre plante, de pildă) nu ajunge în chip necesar la înţelepciune, în accepţie de căutare prin spirit a principiilor ultime care fundează Sinele, fiinţa şi fiinţarea. Nici Kepler, nici da Vinci, nici Einstein, nici Darwin, nici Heisenberg, nici chiar Hawking n-au căutat fiinţa şi fiinţarea, ci au descris corpurile cu relaţiile lor cu tot – micro, macro, mega.

Echivalentul latinesc al lui sofia e *sapientia* (ca în Vulgata „Noli vendere sapientiam”), iar al lui sofos e *sapiens* (ca în horatianul „Tu sapiens finire memento”), preluate din greceşte cu aceleaşi conotaţii; înţeleptul poate fi astfel lato sensu sau stricto sensu, adică dincolo de abilităţi şi de cunoaşterea ştiinţifică experimentală şi deductivă. Dacă spunem *homo sapiens* cuprindem în sapienţitatea de gen a acestuia treimea de înţelesuri ale sofialităţii; în această accepţie, treapta istorică a lui homo habilis (=pricepere în a face focul, sălaşul, suliţa, mai apoi în stabilirea regulilor, cum ne spune Lapierre, de convieţuire şi colaborare) a fost un fel de înţelepciune practică, de uneltire, de strădanie faustică ale uneltelor acelora de obiecte sau de reguli, un multimilenar efort către doct-itate (=ştiere întru teorii despre plante, animale, suflet, aripile îngerilor, aburi, foamete sau molime etc.) instituită formal abia de vreo mie de ani, când cu doct-oratele. Avem de a face cu obişnuinţe, cu prejudecăţi, cu numeroase concluzii empirice legate de practica uneltirilor trebuincioase în viaţa de fiece zi (căci regula − morală, moral-juridică, moral-juridică religioasă − este o uneltire), căci înainte de filosofare şi de creaţii ştiinţifico-artistice omul cotidian are nevoie de cele necesare traiului; conceptul nu ţine loc de foame decât dacă foamea spirituală de el domină stomacul gol. Or, a ordona stomacului „Taci!” presupune un altfel de sofos, un altfel de interes (inter-esse), de un nivel inaccesibil oricărui Homo, cum sugerează însuşi Aristotel, cum ştim că în gulagurile comuniste unii deţinuţi politici au ajuns antropofagi, alţii – sfinţi.

În treacăt fie spus, rămâne confuz pentru mulţi din secolul XXI acest *pistis*, căruia i s-au tot căutat explicaţii ştiinţifice imposibil de dat cu instrumentele modelelor explicative oferite de varia metodologi. Când Pitagora proclama smerit: „Înţelept e numai

zeul", el se referea la al treilea înțeles al termenului – la aspirația cunoașterii-trăire meta-fizică de către omul individual legat prin atâtea fire de viață-moarte, distanțat de cele trebuincioase traiului biopsihosocial: „Beatus homo qui invenit sapientiam et qui affluit prudentia" (Sept. Prov. 13-15), ni se spune.

Tocmai de aceea înțeleptul – nu neapărat filosof, căci în limitele umanului spiritul trece prin atâtea și atâtea nevoințe – e un ciudat, uneori apare un inutil periculos simțului comun, dincoace în definirea stagirită. Dificultatea, marea dificultate stă în numirea înțeleptului, căci am aflat că nimeni nu poate fi astfel, propriu-zis, dar îndeajunși iubitori de înțelepciune se poate, unii, urcând pe o cale dificilă spre ea. Păi, da, căci Spinoza a fost abil în șlefuirea lentilelor, Descartes a fost doct în fizica vremii lui, dar ambii au urcat spre des-văluirea învăluitului de dincolo de Big-Bang, de pildă, dacă pilda e bună. La fel, părintele Steinhardt a fost înțeleptul dincolo de jus, dincolo de diritum, un înțelept gâlcevit cu formalismele politico-juridice ubicuitare. De fapt, celebra sintagmă „luminile judecătorului" nu face trimitere la o eventuală sofitate (?) a celui care ne caută dreptatea, ci la „litera și spiritul legii", prezumând că aceasta cuprinde o eventuală înțelepciune juridică, față de care surâde Nicolae Steinhardt. Reflecția juridică nu are stare de înțelepciune, în sens socratic, să zicem, nici în sens augustinian, să zicem, ci, mai degrabă, mă trimite la Domat, la un pragmatism ubicuitar al echilibrării lui jus cu equitas, departe de ațipirea conștienței judecătorești; în lume fiind, judecătorul se refuză lumii tocmai pentru a-i (a-și) restitui demnitatea astfel încât ordinea prescriptivă moral juridică să sufere cât mai puțin în omenescul său.

Ar fi suficient de scurtă oferta meditației mele ca să abordez ideea de *școală*. Termenul acesta, școală, are – ca multe alte cuvinte în varia limbi – câteva înțelesuri, unele obișnuite, altele, ba. Voi fi fiind păsuit că nu pășesc pe cărări arhicunoscute. Școală, în acest text, se conferă unui grup format din discipoli care revendică un maestru-fondator, ale cărui idei generice le vor fi dezvoltate așa și acolo și atunci, în imediatitate sau în mediatitate. O școală e ca un copac; rădăcinile provin – ale lui Socrate, ale lui Thomas, ale lui Kant, ale lui Newton, Kirkegaard sau Darwin sau…– iar din trunchiul lui răsar crengile – discipoli, ucenici. Vom fi de acord că fără crengi trunchiul nu este ca atare decât prin metonimii.

Şcoală nu e doar în spaţiul filosofiei, ci şi al abililor (meşteri, pricepuţii), şi al docţilor, cum ar fi a croitorilor münchenezi, a docţilor sorbonezi, a matematicienilor ieşeni, a botaniştilor lineeni etc., dacă şi numai dacă se revendică de la un fondator, la un grup de fondatori, la ”cei mai” abili şi/sau docţi şi/sau metafizicieni, folosind o proastă vorbă de demult. Când spun „şcoala craioveană de chirurgie” duc gândul la un chirurg învăţător în ale chirurgiei la Craiova, urmat de ucenicii săi, pricepuţi să-i preia priceperea şi s-o continue pe meleagurile pe unde se împrăştie. Căci învăţător abil, doct sau filosof fără ucenici nu circumscrie o şcoală propunătoare a unui orizont de teorii sau/şi practici, iar ucenicii fără raportare la un învăţător-fondator nu se pot pretinde a fi ucenici care să evoce principii şi reguli stabilite de un altul, deschizătorul de căi, în pofida opiniilor varia, până la urmă bizuite pe acel Altul, părintele lor.

În teologie circumscrisul ideii de şcoală e infinit mai complicat, iar eu, ca laic, trebuie să fac straşnic efort spiritual să-l pătrund. Aici e continuitatea Sfintei Tradiţii, a liniei marilor trăitori provenind de la Sinoade şi Apostolii neamurilor. Aici nu mi se pare potrivit să spun şcoala cutăruia sau cutăruia, fără riscul să cad în abateri nedorite. Totuşi, nu putem omite pe contributori înlăuntrul acestei căi de care vorbesc – Apostoli, Sinoade, Sfinţii Părinţi. În filosofie şi în ştiinţă se întâlneşte momentul şcolii prin expresia „despărţirea de”.... Kant, Hegel, Marx, Comte, fondatori care ei înşişi se despărţiră de – neokantianismele, neohegelianismele, neomarxismele, neopozitivismele etc., cu neofondatorii lor, cu tot. În ştiinţe, avem cunoştinţă de linneism şi neolinneisme, de leysm şi neoleysme, de darwinism şi neodarwinisme, de einsteinism şi neoeinsteinisme ş.a. Dacă e să vorbim pe drept, dacă e să fim serioşi metodologic fireşte că în Teologie asemenea neo- nu au ce căuta fără riscul practic al ereziei, adică al păşirii dincolo de Cale. A spune altfel decât au luminat sinoadele ecumenice e erezie, putem a numi neo-, dar nu teologia Căii.

Părintele Ghelasie nu ne ispiteşte, nu ne duce dincolo de Cale, ci ne lămureşte, ne luminează mai profund, spre înţelegerea noastră, nu spre deruta noastră. Nu cred că vom putea vorbi de şcoala teologică creştină, într-adevăratelea, cutare sau cutare, ca tot felul de neo-, în gâlceavă că e aşa sau altfel, intuiţionism sau

raționalism sau pozitivism etc., precum în filozofie. Școala părintelui Ghelasie nu e abatere de la gîndirea-trăire a marilor gânditori-trăitori, ci, cred, o adequatio fără trădare.

Este, întrucâtva, o recunoscută chibzuire a tradiției, fie într-un domeniu, fie în altul, căci învățătorul – doct, abil, înțelept – pune pe cale urmașii, care se învrednicesc să o străbată sau nu. Școala e când există ucenicii-discipoli care se referă la Cineva, chiar și în mai apoi abaterile lor opinabile netrădătoare, necondiționate de loc și timp. De aceea, opiniile, în accepțiunea aristotelică, se gradualizează: ale înțelepților – toți, unii – ale celor mai înțelepți. Sigur, „înțelept e numai Zeul", „Pantocratorul", noi ne putem apropia într-o anume măsură de starea de înțelepciune, însă tot prin opinabil, superior celor de jos; reamintesc faptul că grecescul sophos se originează în hapistul soph care înseamnă lumină, o anume lumină, a spiritului des-tăinuitorul tainei întunericului.

Am putea invoca, oarecum, cazul lui Descartes, contemporanul lui Spinoza din mijlocul secolului XVII. A fost acela un sofos-abil? Nu se dovedește. A fost un sofos-doct? Poate, în mediul acelei vremi. „Nu există observații pure. Observațiile sunt mereu contaminate de teorie… vezi ceea ce vezi datorită teoriilor pe care le-ai adoptat. Schimbă acele teorii și vei vedea altceva", nota Gilbert Harman (în David Schmidtz, *Elemente ale dreptății*, Ed. Humanitas, București, 2012, p. 35). Cum teoriile sunt științifice sau filosofice, acestea din urmă contaminează și doctitatea și abilitatea. În teologie această contaminare lipsește și bine că lipsește.

A fost Descartes un sofos-înțelept-fondator de principii de înțelegere a Lumii? Adică un călăuzitor pe mișcătoarele valuri ale cunoașterii principiilor de pe urmă? Nu, nu a fost un înțelept exact în acest ultim sens, căci nu le-a găsit. Fondator de școală? Înțeleptul în limitele umanului adresează opinii nu neapărat unor ucenici imediați, ci și altora, care vor veni. Cartezienii – în linia doctității – se înmulțiră ca iarba, tălmăcitori și răstălmăcitori ai operei maestrului în secolele ulterioare. Dar Descartes nu a fost un înțelept, ci un metodolog potrivit vremii, de care s-au slujit, potrivnic lui, stupizii pretinși revoluționari francezi de la 1789. La fel se petrecu și cu opera pascaliană, tălmăcită și restălmăcită cu vremurile spiritului uman mereu neliniștit. Mai aproape de noi e opera noiciană, care nu avu discipoli-ucenici imediați, cum și Epicur, de-o pildă.

Dar asta e devenirea spirituală a înțelepciunii. Pascal a fost un ins nepotrivit într-o epocă nepotrivită lui, cum Noica, uitatul, cum Anton Dumitriu, cum Ion Craiovan, al nostru.

Școlile filosofilor theoreticieni purtau, adeseori, numele fondatorilor – platoniciană (academică), stagirită, zenoniană, pitagoreică, augustiniană, tomistă, kantiană, hegeliană ș.a. – sau a unuia din principiile metodologice ale acestora – atomismul, scepticismul, gnosticismul, substanțialismul, spiritualismul, mecanicismul, pragmatismul, intuiționismul etc. Urmașii mijlociți și nemijlociți ai fondatorilor au format ceea ce s-a numit curente, unele prezente în multe secole ulterioare – neoplatonismul, neoaristotelismul, neotomismul, neokantianismul, neohegelianismul ș.a. Unii din acești urmați au devenit ei înșiși fondatori, deschizători de noi orizonturi de reflecție. În sfârșit, unele denumiri de școli filosofice provin de la numele localității unde au trăit fondatorii: școala efesiană, școala alexandrină, școala florentină, școala de la Marburg, școala de la Chicago etc. În legătură cu aceste denumiri e curios că, în secolele epocii moderne, în care s-au sedimentat națiunile, filosofii nu s-au constituit în școli naționale decât arareori și fără viabilitate. Nimeni nu precizează: școala germană sau franceză sau rusă sau… căci conceptele propuse de Croce sau de Heidegger sau de Dewey nu poartă dimensiuni italiene, germane sau usamericane, deși unii exegeți au încercat să le identifice prin abuz de ideologie. Între urmașii neokantienilor școlii de la Marburg s-au aflat și germani și ruși și japonezi și români, de pildă, distincțiile conceptuale dintre ei nefiind de natura națiunii căreia aparțin.

Acum: a înțelepți, a se sau a te, în sensul vigorii spiritului în mișcarea sa proprie, e încă o problemă. Cine pe cine, oare, recunoaște ca înțelept în spațiul cultural carpato-danubiano-pontic, de pildă? Ucenicii purced la înțelepțire prin maestru deoarece l-au găsit și-și îmbogățesc astfel spiritul prin degustarea bogăției lui. Maestrul însuși s-a înțelepțit ca ucenic al Altuia, căci orice sămânță provine de la o plantă care a dat semințe.

Oricum, nu rațiunea, forma gândirii, mă obligă, ci cugetarea. Înțeleptul cugetă, călcând sfidător chiar formalismul gândirii, în numele iubirii de oameni, în trupul și spiritul lor, oricare ar fi aceștia, în numele înțelegerii cosmicității (armoniei), oricare ar fi explicarea acesteia. Opiniile lui luminează, atât! Propun cărări spre

liman, atât. Iar destinatarii, dacă nu simt obligația, simt libertatea de dimpotrivă potrivită cu opinia. Recunosc în sofos abilitatea, recunosc și doctitatea, dar e prea mult să recunoască înțelepciunea, dincolo de forma gândirii, căci cugetarea nu e la îndemâna oricui; e consimțire mai presus de simțire. Opinia deschide autorității mie însumi, lucrare sesizată de Popper, care desființează orice, inclusiv democrația. La urma-urmelor, ce înseamnă democrație în spațiul înțelepciunii? Nu-și are locul, cum ar spune Pitagora, Galilei, Nietzsche sau Noica.

Într-un anume sens, cred că a pierit ideea veche de școală, începând cu zorii secolului XX, înlocuită cu vajnica substituentă „Curent". Nu am suficiente dovezi că Imm. Kant, Hegel și alții au fost înțelepți, deși li se atribuie virtutea de filosofi. Mai degrabă, socotesc oarecum că înțelepții nu mai avură loc în lumea europeană de după Erasmus. Mi s-ar părea întrutotul straniu să-l așez laolaltă pe olandez cu Habermas și Rawls.

Cât privește lumea înțelepților noștri? Întrebare tulburătoare, deoarece împarte lumea acelora în „ai noștri" și „ai lor" sau „ai celorlalți", după criterii geografice – înțelepți români, balcanici, europeni etc. sau istorice – antici, medievali – pe când eu susțin că înțelepciunea nu are de a face cu asemenea distincții. Garcia Marques, Socrate, Confucius au înțelepțit lumea, nu o anume lume, precum și autorii cărților vechiului Testament. Cred că Eminescu, Blaga și Noica s-au oferit lumii într-o vreme lipsită de vlagă spirituală și incapabilă să comunice; Eminescu, Blaga și Noica? Da, Eminescu, Blaga și Noica, peste neamuri și vremuirile vremurilor. Cum i-am trata noi, cei de prin grădinile de jos ale opiniei, pe cei de deasupra noastră, neștiutori de spiritualii provenind din bolți culturale indiene, arabe, chineze, japoneze, africane, sud-americane? Aceia voiră, se străduiră, încercară, iar noi, ceștilalți habar nu avem de înțelepciunea lor, deși fiind ea și a noastră.

Așadar, termenul de școală se aplică grupurilor de docți în, mai apoi celor înțelepți. Cu cât se lărgesc grupurile docților, observăm micșorarea grupurilor din jurul înțelepților, a căror utilitate e discutabilă? La urma urmelor, sunt mai puțini înțelepți azi decât în antichitatea grecească, dar mai mulți constructori de autostrăzi. Avem mai puțini înțelepți care să-i lumineze pe legislatori decât în vremea lui Justinian, dar mai mulți judecători prudenți în instanțele de

judecată. Asta pentru că înțelepciunea începe cu autoînțelepțirea sub lumina maestrului.

O, da, avem – europeni şi neeuropeni – şcoli ale abililor (pricepuți în meseria lor – informatică, agricultură, automatică, constructori de rachete şi autostrăzi, scribi într-ale legilor juridice etc), avem şi docți (certificați de mulțimea titlurilor de doctori în tot felul de modele teoretice) care, împreună, pragmatizează şi reduc la pragma totul, inclusiv spiritul. Numai că acesta mereu le scapă, el revenind înțelepților nu atâta că-s tot mai puțini, cât că le lipseşte profunzimea înțelegerii de sine, de altul, a altora de ei. Ori de câte ori evoc zicerea lui Pitagora: „Înțelept e doar Zeul", mă înfior. Mă înfior şi-mi amintesc de o zicere eminesciană: „Deschizătorii de drumuri sunt nişte nenorociți", nu ştiu dacă am citat precis, exact, dar ideea e adevărată; adevăratul e preocuparea docților, eronată sau nu, în mirabilă spunere aristotelică, filosofilor le revine opinabilul. Aici nu ne întâmpină eroarea (ce ține de logica formală), nici greşeala (ce ține de ideologie), ci opțiunea pentru „aşa sau altfel". Nimeni nu şi-a făcut duşmani pentru o eroare de raționament, dar prea mulți pentru opțiuni; iar filosofii au plătit din plin pentru acel „aşa sau altfel".

Dar în latineşte, în anumite contexte, înțeleptului nu i se spune *sapiens*, ci *prudens*. Prudens nu e definitoriu căutătorul de a poseda răspunsul la grava întrebare: „De ce există, oare, mai degrabă ceva decât nimic?", care ne permite să imersăm spre temeiuri şi întemeieri, ci înțeleptul practic, prevenitor şi prevăzător, chibzuit în întocmelile sale, un „cu minte" aplicată, cel care „măsoară de şapte ori ca să taie o dată". Deci ar fi două niveluri de gândire sapientală: unul theoretic, iscoditor față cu interogații fundamentale, altul practic, numit de latini prudent. Prin particularizare prudentul deveni jurisprudentul, chibzuitul într-ale legilor juridice, cui, când, cum, unde, ce se potriveşte situațiilor juridice. Ansamblul deciziilor jurisprudenților formează jurisprudența, care înmagazinează înțelepciunea practică a jurisprudenților, a celor care dau viață formelor prescriptive ale normelor şi principiilor, care contribuie hotărâtor la instaurarea şi, acolo unde e cazul, la restaurarea ordinii juridice. Şi aşa cum păstrăm atâtea şi atâtea asertiuni theoretice multimilenare ale filosofilor, la fel păstrăm pe ale jurisprudenților – unii socrați, alții stagiriți ai dreptului, ubi et orbi – contaminați,

tocmai că-s prudenți, de teoriile „pe care le adoptă conştient sau inconştient", cum am citat mai înainte. De aceea şi scria Kelsen prin 1969 (citez din memorie) că Filosofia dreptului e Teoria Generală a dreptului gândită de filosofi, iar Teoria Generală a dreptului e filosofia dreptului gândită de jurişti. În jurisprudență este firesc să nu existe şcoli naționale, cu atâta mai puțin în filosofia dreptului.

Închei reamintind că „vezi ceea ce vezi datorită teoriilor pe care le-ai adoptat. Schimbă acele teorii şi vei vedea altceva" se corelează foarte bine de observația kelseniană şi se verifică lesne cu istoria secolelor de pe urmă; găsind şcoala înseamnă că am căutat-o. Altfel, pretențiile noastre se împrăştie spulberate de vântul unor ambiții vane hic et nunc.

Prof. univ. dr. Gheorghe MIHAI

Nicolae Steinhardt despre întoarcerea tradiţiei juridice şi a dreptului clasic

Omul liber în Statul liber (N. Steinhardt)

„Cum aş putea rezista (...) tentaţiei de a spune „bravo" unui tânăr jurist care a avut îndrăzneala de a lansa ca strigăt de adunare aceste două cuvinte: Spre clasicism." – sunt incadescentele gânduri ale lui Julien Bonnecase, cel ce redacta entuziast prefaţa tezei de doctorat a lui Nicolae Steinhardt, tipărită în 1936 sub egida Facultăţii de Drept a Universităţii Bucureşti. Profesorul Universităţii din Bordeaux, membru corespondent al Academiei Române, îşi mărturisea deschis şi fericirea de a-l vedea pe tânărul doctor în drept alăturându-se *„celor ce cred în clasicismul juridic, adică în nişte realităţi juridice exterioare sau mai degrabă superioare care comandă, că o vrem sau nu, viaţa Dreptului"*[1].

Intuitiv, J. Bonnecase surprindea revelator şi profilul psihologic ce amprentează şi marchează pe fond chipul autorului acestei teze juridice: *„ceea ce frapează cel mai mult în lucrarea d-lui Steinhardt e reuniunea unor calităţi care sunt foarte rare la un tânăr jurist sau chiar, am putea spune, la un tânăr din orice disciplină ar fi. Aceste calităţi îmi par a fi o convingere profundă, un curaj fără cusur, un bun simţ dintre cele mai alerte. (...) Nimic nu-l îngrozeşte şi nici nu-l opreşte când e vorba de a sfărâma idolatria şi banalitatea"* (N.S., p. IV).

Totodată, juristul francez îşi manifestă fără rezerve, în amintita prefaţă, adeziunea la *„tezele atât de fin analizate şi atât de bine prezentate"* ale tânărului N. Steinhardt, ce se exprima în lucrarea sa de doctorat cu maturitatea celui care *„a parcurs domeniile intelectuale cele mai variate şi a meditat la viaţa socială pentru a ajunge să formuleze într-o formă atât de curajoasă şi originală propoziţii la care alţii ajung de-abia la sfârşitul carierei,*

---

1 N. Steinhardt, *Principiile clasice şi noile tendinţe ale dreptului constituţional*, ed. Solstiţiu, Satul Mare, 2000, p. IV. Vom folosi în continuare pentru citarea acestei ediţii majusculele N.S. Pentru citările din volumul N. Steinhardt, *Principiile clasice şi noile tendinţe ale dreptului constituţional*, ed. Polirom, Iaşi, 2008, vom folosi N.S., P.

sub influența deprimantă a pretinselor idei noi, cărora experiența le-a sfărâmat falsa strălucire" (N.S., p. VI). N. Steinhardt avea doar 24 de ani în anul tipăririi tezei sale de doctorat.

„Pretinselor idei noi", transformărilor juridice de dragul noutății, înnoirilor şi schimbărilor nesfârşite proclamate ca nisipoase fundamente, niciodată definitive şi în permanentă curgere, – în perpetuă mişcare fiind surprinse şi de Léon Duguit, promotor al sociologismului juridic şi autor pentru care totul se mişcă, totul se transformă – li se aduc deci în orizontul torențial factice un stăvilar ideatic prin juriştii din generația lui Bonnecase. Anume de către cei care şi-au declinat credința nu numai în transformarea juridică de amorul transformării şi, explicit, şi în această doctrină a sociologiei juridice, ci, au şi căutat în acelaşi timp să se întoarcă spre înțelegerea tradiției şi clasicismului juridic, inserând în dezbaterea juridică doctrine juridice precum romantismul juridic şi proiectând asupra ştiinței juridice orizontul clasicismului juridic.

Critica operei lui Léon Duguit este de fapt şi subtitlul tezei lui N. Steinhardt: *Principiile clasice şi noile tendințe ale dreptului constituțional*. Această critică a operei lui Duguit nu-l determină, însă, pe tânărul jurist să ascundă vasta erudiție de specialitate, buna cultură generală şi proporțiile operei acestuia, precum şi sinceritatea şi dezinteresul propriu omului de ştiință, de care ar fi fost înnobilat acesta (N.S., p. 17). Interesant că dorinței lui Duguit de a regândi *„tot dreptul"*, de *„a lua totul de la început"*, situării sale pe o poziție exagerată, Steinhardt îi vede prin reacțiune un efect contrar, surprinzător, în *„afirmarea doctrinei tradiționale cu precizie şi putere"* şi *„întărirea multor idei clasice"*. Această dezbatere în buclă, ce se învârte într-un permanent *„totul de la început"*, e, precizează Steinhardt, şi o schemă ce angrenează şi suscită pozitivismul: *„Pozitivismul ne cere, în esență, să renunțăm la ideile de bază ale civilizației şi rațiunii, să ne facem cel puțin că le-am uitat, pentru a începe cu fiece prilej toată discuția de la început. O asemenea dorință nu-i poate fi îndeplinită"* (N.S., p. 148).

Stăruinței în noutate şi revoluție continuă de care era animat Duguit, spirit febril care urmărea paradoxal construcția originală a unui sistem al dreptului, cu totul nou şi personal, N. Steinhardt îi contrapune idealul clasic, remarcând concomitent, în credința într-un timp nou, în clipa de mare criză, în zorii unui început inevitabil, un sentiment profund romantic, proxim, înrudit dacă nu chiar preluat din mistica revoluționară socialistă.

De altfel, după N. Steinhardt, spiritul Sorbonei, bucurându-se de un înalt prestigiu, datorat vechimii și profesorilor săi eminenți, la sfârșit de secol XIX, a putut adăposti un grup revoluționar, ce astfel aureolat și legitimat nu a putut să nu aibă puternice influențe și reacții efervescente, acoperit fiind prin urmare, de o întreagă școală „științifică", stăpânită însă de un anumit spirit. Acest spirit propriu al Sorbonei, *„viu atacat și viu aprobat",* el îl vede desfășurat în patru direcții: *știința cu tot dinadinsul*, *lupta împotriva culturii clasice*, *socialul și socialismul* și *influența germană.*

„Sorbonienii se închină Științei, o introduc în toate domeniile" (N.S., p. 18). În acest orizont de cult al științei, comandamentul și ministeriul științific odată instituit reclamă ca istoria să devină știință, erudiția științifică să stăpânească filosofia și literatura, morala să se transforme în știință, precum viața socială se transformă în obiectul unei științe, anume sociologia. Educația și pedagogia întemeiată pe disciplinele științifice se vrea atotstăpânitoare, luptând împotriva culturii clasice sub cuvântul *„democratizării culturii".* Dar, *„înțelegând mai mult decât fals, în sens opus, cuvântul democrație, Sorbona lunecă pe panta socialismului"* (N.S., p. 19). Sorbona este văzută de către N. Steinhardt ca cea care patronează lucrările, acțiunile și manifestațiile „sociale" și socialiste, întrucât, susține el, chiar *„dacă nu întotdeauna și nu toți recunosc că sunt socialiști, se folosesc adeseori de locțiitorul învecinat: socialul"* (N.S., p. 19).

Cât privește *influența germană,* N. Steinhardt sesizează o asemănare între mișcarea ostilă clasicismului din Franța și cea din Germania, și concomitent remarcă transferul de produse culturale germane către sorbonieni, *„a căror bibliografie, ale căror probleme, preocupări și expresii poartă pecetea unei puternice influențe germane"* (N.S., p. 19). Chiar volumele lui Duguit prezintă, după el, problemele și termenii științei germane, având ca bibliografie a preocupărilor sale pe Laband, Jellinek, Thon, Gierke, Ihering, Zitelmann, Windscheid, Haenel (N.S., p. 94). Despre opera lui Duguit Steinhardt afirma dealtfel că *„e în bună parte o doctrină germană îmbrăcată după moda franțuzească a unor anumiți ani"* (N.S., p. 299).

Steinhardt atrage atenția asupra înnoirilor juridice stăpânite de noutatea cu iz revoluționar a schimbării continue ce atacă cuvinte și termeni juridici tradiționali, fie pentru a îi înlocui, fie pentru a le

schimba sensul. Cuvintele pentru tânărul jurist nu sunt, însă, vorbe în vânt, întrucât ele concretizează instituţii, iar obsesia reformării limbajului, entuziasmul unui vocabular nou sunt demersuri ce se pot arăta mai mult decât o simplă rectificare terminologică, întrucât *„din două una: 1. sau aceste înlocuiri şi inovaţii sunt iluzii, simple schimbări sau jocuri de cuvinte; 2. sau sub schimbări de expresii se ascunde îndemnul spre răsturnări şi revoluţii – şi iată pericolul”* (N.S., p. 21).

Aceste proceduri stilistice ce înlocuiesc argumentul cu formula declarativă ca evidenţă urgentă, primă, de netăgăduit, ce uzează de generalizări facile, rapide, definitive, de instituiri axiomatice, categorice, de formule nesfârşit recurente, de reverberaţiile magice ale unor *„cuvinte-talisman”* ce vor să întemeieze sub masca unor tendinţe personale o obiectivitate anume, legitimată ca adevăr stringent, sunt denunţate cu fermitate de N. Steinhardt, datorită riscului dizolvant ce îl incumbă, ca germeni ai revoluţiei noutăţii continue. De sub veşmântul stilistic, Steinhardt vede aşadar, cu privire pătrunzătoare, cum se iţesc colţii sticloşi şi reci ai unor scopuri revoluţionare fierbânde de reorânduire ca nerânduială.

Analiza sa se desfăşoară şi în incizii asupra stilului lui Duguit, mai exact asupra a ceea ce el identifică ca fiind obsesii stilistice ce îl stăpânesc pe acest promotor al sociologismului juridic: *„lupta împotriva ideilor apriorice, adică pozitivismul, ura metafizicii; tendinţa socială, adică părăsirea individualismului, viziunea socială a dreptului; dorinţa noutăţii, dragostea pentru tot ceea ce e nou pentru că e nou, patima noutăţii”* (N.S., p. 23). Impetuoasă, *„noua frazeologie”* a lui Duguit, ce urmează şi greoaiele rute ocolitoare ale unui stil juridic ce evită simplitatea, îşi instituie paradoxal *„temelia construcţiei juridice iconoclaste”* pe fundamentul apodicticului temei: *„spun că”* (N.S., p. 24). *„Pierderea noţiunilor clare”*, magnetismul noilor expresii tributare *„sinonimelor complicate”* şi *„perifrazării”*, reţinerea de a spune lucrurilor pe nume, fără înconjur, devoalează *„teama de cuvinte”*, propriu-zis de termenii clasici ai numirilor, fără de care, spune N. Steinhardt, *„regimul constituţional, societatea organizată ca Stat şi dezvoltarea ei liberă nu pot fi concepute”* (N.S., p. 29).

Un amănunt interesant, mai degrabă de natura unei investigaţii gazetăreşti. Steinhardt vede potrivit de adus în atenţie, apropo de incoerenţa lui Duguit, contrastul dintre clasicismul amenajării interiorului casei acestuia, ce era mobilat în stilul secolului al

XVIII-lea, şi îndeletnicerea sa cu susținerea întoarcerii la Evul mediu, propovăduită în conferințe de la Cairo la Buenos Aires, de la Madrid la New York (N.S., p. 213). Steinhardt ține chiar să precizeze că sunt preferabile gusturile personale ale acestuia şi nu teoriile sale, teorii ce odată cu trecerea la *„soluții de fapt”* îl arată pe Duguit ca inconsecvent, schimbător, contradictoriu. Astfel, Duguit, *„marele adversar al individualismului, căutând mijloacele de realizare ale Statului de drept, dă Declarațiile de drepturi ca exemplu”*, iar ca *„duşmanul principiilor de la 1789 e autorul teoriei după care Declarația drepturilor omului trebuie să fie considerată şi astăzi ca legea supremă a Statului francez”* (N.S., p. 211).

Apropo de stil, nici opera lui L. Gurvitch nu e lipsită de critica lui Steinhardt ce se îndreaptă dintru început asupra stilului acestuia: *„Termenii ruși și germani, expresii luate din fenomenologie (creatoare de cuvinte îngrozitoare), o bibliografie întinsă, dar brută, un amestec al tuturor doctrinelor, și așa confuze prin ele însele, explică caracterul greoi, stilul acestor volume – pietroaie.”* (N.S., P, p. 309). O construcție teoretică de proporții ce, folosindu-se la Gurvitch de termeni precum: *transpersonalism sintetic*, *inordinațiune, relație coordinativă, raport de funcționalitate reciprocă, suprastructura organizațiunii suprapuse* etc., nu explică, după cum afirmă Steinhardt, decât numai câteva *„fenomene sindicale”*. Se denunță astfel aceste luxuriante obroace al construcțiilor terminologice ce susțin *„noua frazeologie”*, care, întemeiată pe nisipuri mişcătoare, închide, sub novatoare podobii ale cuvintelor absconse, motive şi sensuri banale, vrednice, dealtfel, de o formulare, mai clară, mai simplă, mai firească.

„Suntem oare la o răscruce a dreptului, într-un moment de completă revizuire, în preziua epocii sociale care va înlocui drepturile individuale?” – provoacă interogator N. Steinhardt (N.S., p. 181). Aceste clamate epoci de răspântie a dreptului nu sunt însă noi, întrucât au mai fost şi alte epoci de-a lungul istoriei ce-au ridicat acest stindard al metamorfozei iminente, fără rest, e precizarea promptă şi tranşantă a tânărului jurist față de aceste turbioane înnoitoare, cărora emfaza „recomandației” de a fi noi nu le poate ține loc de adevăr şi calitate. E mai însemnat să ştim, spune el amintindu-l pe Le Fur, dacă sunt adevărate: *non nova, sed vera* (N.S., p. 182).

Statul, Puterea, Ordinea, Autoritatea, Individul, Libertatea, Dreptul, Morala, Dreptul Natural sunt termenii clasici pe care

N. Steinhardt îi vede sub insistenta presiune de a fi substituiţi prin ambiguitatea unor *„manifestări stilistice ale unei concepţii anarhice şi tiranice”* (N.S., p. 30).

Aceste *„manifestări stilistice”* propun, sub semnul schimbării şi al înnoirii, dacă nu chiar tind să impună – în caz că nu au şi făcut-o într-o bună măsură, aşa după cum putem constata, acum, la aproape opt decenii de la apariţia acestei teze de doctorat – o altă configurare formală şi structurală a orizontului juridic şi a instituţiilor juridice. În atare sens, spre exemplu, Statul cedează locul societăţii – nu se mai vorbeşte de stat, ci de grupuri (pentru care dreptul constituţional devine o ramură a sociologiei) – şi îşi pierde caracteristicile odată ce personalitatea şi suveranitatea sa *„devin jocuri ale minţii”* ce pot fi răsturnate ca *„un castel de cărţi de joc”*.

Ne întrebăm – după cum se aude, se vede şi am putea spune chiar se simte – dacă Statul de astăzi, la început de sec. XXI, nu a devenit cum altfel decât un actor social, la fel de egal cu ceilalţi actori sociali, dacă nu cumva aceştia din urmă sunt deja „mai egali” decât el, cel care uşor, uşor le cedă supus şi inofensiv nu doar locul, ci chiar capul, adică suveranitatea? Suveranitatea lui nu e decapitată odată cu suveranitatea individului?

Este interesant, apropo de suveranitate, evocarea lui Louis Le Fur, cel ce ia din dreptul internaţional critica suveranităţii, şi care *„influenţat de studiul situaţiei Papei neagă suveranitatea Statului pentru a-l egala cu Sfântul Scaun”*. În acelaşi scop, susţine N. Steinhardt, apare şi ideea unei suveranităţi alta decât cea politică, teritorială şi indivizibilă. Astfel, în spiritul *„înnoirii”* logicii juridice e promovată *„concepţia unor suveranităţi multiple, care pot fi lipsite de localizări teritoriale, adică pot fi economice şi sociale. Statele confederate, federale sau semi-suverane (dominioane, protectorate) îl fac să ajungă şi în interior la ideea unei suveranităţi reduse, relative”* (N.S., p. 161). El remarcă totodată şi că *„doctrina germană, clădită pe baza constituţiunii federale a imperiului şi necesitatea explicaţiei dualităţii Statelor, a pornit ideea că suveranitatea nu e un element esenţial în definiţia Statului”* (N.S., p. 77).

Trebuie subliniat că pentru N. Steinhardt a şterge aceste trăsături caracteriale ale Statului echivalează cu *„dărâmarea Statului”* şi *„sfărâmarea realităţii”* (N.S., p. 28).

În acest sens, el atrage pertinent atenţia că *serviciul public*, deşi exprimă o idee generoasă de activitate în folos general, e în realitate un mare pericol dacă înlătură ideea puterii şi înlocuieşte astfel

noțiunea de suveranitate. Riscul răzbate și se răsfrânge însă ca o undă de șoc, mai adânc, asupra individului, întrucât *„prin dispariția elementului de suveranitate din serviciile Statului și prin confuzia dreptului public cu cel privat suntem expuși să nu aflăm apărare”* (N.S., p. 103). În alt fel formulat, *„izgonirea elementului suveranitate nu e decât alungarea din noțiunea Statului a elementului putere”*. Însă, pentru a depăși acest pericol, la care este expus nu numai Statul ci și individul, Steinhardt susține cu fermitate că *„trebuie menținută puterea ca trăsătură specifică Statului și punct culminant al definiției sale”* (N.S., p. 79).

E de precizat că pentru Steinhardt între *puterea publică* și *serviciul public* cea dintâi noțiune are preeminența. Răsturnarea ordinii firești între acestea este alarmantă pentru el, întrucât periclitează ierarhia de valori, situație pe care Maurice Hauriou o decoda astfel: *„această răsturnare a valorilor constituie erezia socialismului juridic, ale cărui stricăciuni n-au zguduit lumea mai puțin decât schismele religioase”* (N.S., p. 104).

Prin urmare, el denunță *„asaltul împotriva Statului”* și pe cei care îi *„vestesc moartea”*, dorind să-l răstoarne, să-l doboare, direct sau insidios, *„cu toate elementele și caracteristicile sale, cu tot ceea ce îi justifică și condiționează existența, de la libertatea individuală la personalitatea sa”* (N.S., p. 83). De altfel, e semnificativ pentru această imagine *„a asaltului”* faptul că, la Duguit, imaginea Statului e cel mai bine reprezentată printr-un teritoriu ocupat de inamic (N.S., p. 164).

„Criza societății”, *„sfârșitul sistemului tradițional”*, moartea dreptului public în pragul acestui *moment critic*, pe de o parte, iar, pe de altă parte, *„era nouă”* ce va rezulta din *transformările* dreptului public și privat sunt deopotrivă anunțate de Duguit, cel ce, arată N. Steinhardt, anunță că *„un sistem „cu totul nou” va lua locul celui individualist și metafizic, al suveranității și al dreptului subiectiv”* (N.S., p. 181). *„Ca altă dată la sfârșitul imperiului roman, solidariști, sindicaliști, socialiști și toți adversarii de toate nuanțele ai Statului, vestesc sfârșitul lumii”* – observă lucid semnele vremuirii N. Steinhardt (N.S., p. 181). Sau, poate, am putea constata noi, cei de azi, că odată cu acest exitus al Statului, într-adevăr sfârșitul trece din vestire în realitate și plinire. Buna Vestire sau Vestea cea Bună descoperise și un sfârșit posibil.

Substituirea suveranității ca bază a dreptului public prin noțiunea *„serviciului public”*, *„descentralizarea pe servicii”* în *„veacul funcționarilor”*, a obiectivității tehnocratice spre care marșa Duguit, promovând o dispariție progresivă a suveranității nu ar face decât ca Statul să rămână *„o cooperație de nenumărate servicii publice complexe și puternice,*

un sindicalism funcționăresc, o feudalitate a serviciilor publice autonome" (N.S., p. 105).

În consecință, descentralizarea pe servicii e văzută de Steinhardt ca o *„luptă deschisă contra statului"*. Luptă, însă, în care sunt implicate și alte tendințe ca *regionalismul*, *sindicalismul* și *industrialismul*. Între strategiile acestei lupte: descentralizarea și sindicalismul ce pregătesc *federalismul economic*, *regionalismul* și *descentralizarea* ce se opun Statului și *„devin o mișcare socială"*, respectiv îmbinarea *regionalismului* cu *profesionalismul* ce duce la *„crearea adunării profesionale pe regiuni, la state în Stat"* (N.S., p. 107). Dar sistemul corporațiilor și al claselor profesionale ce nu are deasupra lui nici o putere centrală – ce relevă cu alte cuvinte, după Steinhardt, descompunerea statului sub acțiunea grupurilor economice – denotă o structură feudală și anarhică, ce pune în pericol libertatea individuală, expunând-o noii ordini sociale, înțeleasă ca armonizare de la sine și prin sine a noilor grupuri suverane, ce au ghilotinat în prealabil autoritatea și puterea legitimă, desigur de altă natură decât cea economică (N.S., p. 85).

În mod paradoxal, contestarea și atacul asupra personalității Statului se petrece concomitent cu acordarea *„personalității (de fapt) și libertatății celei mai depline asociațiunilor și fundațiunilor din interiorul Statului, indiferent de pericolul pe care persoane juridice atât de puternice l-ar prezenta"* (N.S., p. 76). Asocieri ce pot trăda după Steinhardt nu numai un pericol economic, politic și fiscal, ci și unul al mediocrității: *„Cu de la sine putere, douăzeci de indivizi, necontrolați de nimeni, se vor putea declara Asociația pentru... și în acel domeniu, poate fără nici o pregătire, vor da tonul și vor vorbi cu autoritate."* (N.S., P, p. 344). *„Toată lumea uită prea repede,* spune Steinhardt, *că fundația – așa cum a recunoscut-o Esmein – e o construcție juridică anormală, dând posibilitatea unor bunuri fără stăpân să se stăpânească pe ele însele un număr nesfârșit de ani sau de secole, care trebuie supusă așadar unui regim special"* (N.S., P, p. 344).

De altfel, *„adversarii Statului sunt totodată atrași de formele primitive ale societății, de evul mediu și propovăduitori ai reformelor neîncetate, revoluționari convinși"* (N.S., p. 84). *„Reforma, la singular și cu literă mare"* este pancarta propagandistă a noii doctrine ce urmărește și susține înflăcărat necesitatea unei Reforme generale și totale. Altfel, și mai mult spus, *„reformismul acesta devine mistic, credința în efectele și întinderea Reformei nu cunosc margini"* (N.S., p. 74). Cât privește sintagma *Reforma statului*, de care vorbesc acești autori revoluționari, N. Steinhardt o

consideră o expresie greşită întrucât *„nu poate fi vorba de Reforma Statului, ci numai de felurite reforme în cadrul Statului”* (N.S., p.75). *„Reforma statului”* poate fi un eufemism care maschează un proces dizolvant şi de deconstrucție al acestuia.

Semnalul de alarmă viguros tras de N. Steinhardt subliniază această tendință periculoasă de omorâre a Statului politic şi de substituire a sa cu statul economic. Însă *„Statul nu poate deveni o casă de comerț”* (N.S., p. 109) – şi, am putea spune, cu atât mai puțin *o casă de tâlhari.*

În plus, personificarea Statului e văzută de N. Steinhardt ca o condiție necesară a libertății politice. Ca atare, el afirmă hotărât că dezvoltarea libertății are nevoie de atmosfera creată de personificarea juridică a statului pe care o şi defineşte de altfel prin expresia **„omul liber în Stat liber”** (N.S., p. 76). Susține că e în interesul indivizilor să recunoască puterea statului ca o putere de natură subiectivă, întrucât încetarea caracterului de putere subiectivă a Statului determină dispariția obligațiilor acestuia şi, prin urmare, ocrotirea indivizilor e periclitată. *„Numai dacă Statul rămâne ceva de aceeași natură, de nu de aceleași grad cu ei, se pot stabili legături între Stat și individ, pot fi recunoscute de primul drepturi altor subiecte de drepturi”* (N.S., p. 78). Se străvede în această aserțiune o formă de relaționare subiectivizată, o personalizare a relației precum şi o asemănare de natură ca premiză dialogică între subiecții, Stat şi individ, ce relaționează.

Apropo de optica răsturnării şi tipul de inversiune a articulării mentale ce susține această mutație, *„nu se va mai spune: Statul are drepturi pentru că e persoană, ci șirul deducțiilor va fi răsturnat, spunându-se că Statul e o persoană pentru că personalitatea e un concept care explică faptul drepturilor sale”* (N.S., p. 27).

Aceste răsturnări ce privilegiază *faptul*, obiectivitatea, realitatea imediată, ce presupun sau/şi au ca urmare reducerea omului la elementele strict materiale, au drept consecință *„negarea valorii persoanei umane”* (N.S., p. 190). *„Doctrina omului-atom-social”*, a individului ca *„celulă socială”*, ca *„şurub al corpului social”* (N.S., p. 199) este, după N. Steinhardt, efectul respingerii pe fond a *„bazei metafizicei tradiționale”*. Duguit, sub influența sociologismului juridic, nu poate concepe *„demnitatea omenească”*. Mai răspicat spus, contestă cu totul *„eminenta demnitate omenească”* (N.S., p. 191). Duguit contestă

„dogmele juridice” ca fiind *„cultul individului”*, *„dreptul subiectiv”* întrucât e o *„consecință a noțiunii sufletului”* şi codul civil, întrucât este *„traducerea juridică a silogismului cartezian”* (N.S., p. 190). Steinhardt punctează consecința firească a unui astfel de demers: *„neîncrezător în rațiune, ateismul social loveşte prin negarea drepturilor în persoana umană”* (N.S., p. 191).

De altfel indivizii, pentru Duguit, apar pe scena juridică nu ca purtători de drepturi, ci ca *„elemente cărora li se aplică dreptul”*. Subiectul de drept nu are astfel alt înțeles decât acela de a fi supus legilor. Cu alte cuvinte, nimeni nu are drepturi. Omul *„poartă dreptul precum ar purta un sac în spinare un hamal juridic”* (N.S., p. 209). Prin urmare, Steinhardt îi dă dreptate lui Bonnecase, care analizase noutatea demersului lui Duguit: *„individul nu mai există sub formă de valoare care se afirmă şi se impune; el nu mai există decât că trebuiesc ființe pentru a se supune legilor”* (N.S., p. 209).

La Kelsen, individul, *„un joc de oglinzi”*, nu are o existență adevărată, ci e un ansamblu de norme, *„punctul de întretăiere al normelor juridice care compun obligații şi acordă privilegii”. Persoanele juridice* nu sunt la rândul lor *„decât snopuri de norme şi situații juridice reciproce”* (N.S., p. 63). Steinhardt afirmă cu fermitate delimitarea de Kelsen, susținând fără echivoc că individul nu poate fi creat de norme, că nu poate fi zămislit de ele *ex nihilo*, întrucât fundamental el, individul, le premerge, le este anterior. *„Dacă nu se admite în prealabil existența ființelor, în universul normativist subiectele de drept vor dispare cu desăvârşire, rămânând numai o masă de puncte de interferență a două sau trei linii ce vor realiza de abia schița unui început de personalitate”* (N.S., p. 64).

Din perspectiva normativismului lui Kelsen, pentru care *„dreptul obiectiv e un pleonasm”*, individul devine umbră a dreptului său şi, deci, nu mai este el cel de la care dreptul emană. Iar, pe de altă parte, subiectul de drept ajunge să fie imaginea din oglindă a dreptului subiectiv. După Steinhardt, Kelsen şi Duguit se unesc în faptul că au aceeaşi adversitate față de dreptul natural şi în faptul că la ei *„regula de drept nici nu emană de la o voință, nici nu e făcută în vederea unor voințe”* (N.S., p. 62). Această evitare a voinței, manifestată în tendința de a scoate legea şi actul juridic de sub înrâurirea voinței poate deveni o mutație foarte riscantă, aşa cum se vede la Duguit, la care *„nu declarația de voință sau înțelegerea părților produc actul sau întinderea situației juridice, ci exclusiv norma intervenind direct sau indirect”* (N.S., p. 62).

Steinhardt focalizează lămuritor pe această mutație paradigmatică astfel: *„individul nu are dreptul subiectiv să nu fie furat. Doar legea spune că B nu trebuie să fure. Înseamnă că A dobândește un drept? Nu, răspunde Duguit. (...) Rezultă pentru A numai situația de a nu fi furat, nu pentru că are dreptul de a nu fi furat, ci pentru că dacă ar fi fost furat ar fi fost călcată norma care prevede, ea, că furtul e oprit"* (N.S., p. 25).

El susține că tipul acesta de transformare a dreptului, inițiată și promovată de Duguit, vrea să exprime inexistența (suprimarea) drepturilor individuale, vrea să substituie subiectul de drept prin *situații subiective*. Demersul lui Duguit apare ca unul demolator ce, instituit fiind pe temeiul devenirii dreptului ca absolut obiectiv, tinde să genereze disoluția drepturilor individuale. Mai abrupt și mai adânc spus, *„individul nu mai poate opune nimic dreptului obiectiv"*, *„dispare voința, sfera noastră personală"*, *„omul rămâne fără drepturi, fără personalitate"* (N.S., p. 28). Pentru *„noua frazeologie",* proprietatea devine o *funcție socială*, după cum omul e un atom social, în vreme ce bunurile devin neumanizate, iar patrimoniile nepersonalizate (N.S., p. 29).

Apropo de aceste perspective ce definesc (substituie) individul prin norme și situații/relații juridice respectiv subiectul prin situații/relații subiective, poate surveni în atenție o învecinare dintre aceste orizonturi și perspectiva comunicării fără subiect și a proceduralizării dreptului promovate de J. Habermas. A. Supiot face o referire la algoritmul procedural al tehnicii computaționale, proceduralitatea juridică a lui J. Habermas și caracterul autoreferențial și autopoietic al Dreptului. A. Supiot[2]: *„Limbajul informatic s-a dezvoltat potrivit metaforei programului (care s-a răspândit și în gestiune și în genetică), ca un sistem de norme procedurabile capabile să prelucreze orice conținut. În Drept, tema proceduralizării a apărut și ea în aceeași perioadă și nu a încetat să cucerească de atunci noi domenii. Una din formulările teoretice cele mai cunoscute este cea a lui Jurgen Habermas, care a căutat să fundamenteze Dreptul pe o teorie a comunicării, sperând să găsească în dezvoltarea procedurilor discursive un răspuns la eșecul german al ideii hegeliene de stat și un mijloc de a concilia democrația cu raționalitatea tehnico-științifică"* (A. Supiot, p. 203). A. Supiot consideră și că Niklas Luhman, aplicând Dreptului teoria sistemelor, vede în proceduralizarea dreptului dovada falsității tuturor discursurilor care intenționau

2 Supiot, Alain, *Homo Juridicus*, ed. ROSETTI Educațional, București, 2011.

să-l fondeze pe valori extrajuridice şi confirmarea caracterului său autoreferenţial şi autopoietic.

Despre negarea drepturilor individuale, a personalităţii juridice, a voinţei, prin opera lui Kelsen – a construcţiei juridice exclusiv formale, tehnice, obiective, normative – N. Steinhardt susţine că *„răstoarnă atâtea, încât afirmă parcă îndreptarea acului magnetic, de acum încolo, spre sud, iar nu spre nord"* (N.S., p. 65). Kelsen e, de altfel, prezentat ca autorul *„panteismului juridic"* (N.S., p. 61), datorită contopirii dintre Stat şi Drept şi a anulării distincţiei dintre Stat şi Drept, a negării prin urmare a autonomiei Dreptului. În acest sens, e interesant de consemnat modul în care N. Steinhardt reflectă acest *„panteism"*:

„Panteismul din religie neagă personalitatea Dumnezeirii; panteismul juridic nu admite personalitatea Statului. În ambele cazuri, rezultatul – slăvirea forţelor cosmice sau divinizarea normelor tehnice – înseamnă triumful forţelor neumane" (N.S., p. 61).

Cât priveşte autonomia Dreptului, Steinhardt o susţine şi o apără în teza sa, acordându-i atenţie într-un întreg capitol, în care analizează tendinţele şi consecinţele confuziei dreptului cu ştiinţa (biologia), cu psihologia, cu morala şi cu economia politică.

Perspectiva biologică asupra sociologiei – ce face ca societatea să fie asimilată unui organism, iar viaţa socială să fie *„stăpânită de trei forţe: adaptare la mediu, lupta pentru viaţă şi ereditatea"* – se reflectă şi asupra concepţiei juridice, în tendinţele noi ale dreptului public, în care *„dreptul constituţional e numai o parte a sociologiei în care Statul e studiat ca centru cerebro-spinal al organismului social"* (N.S., p. 33). Pentru N. Steinhardt, dreptul constituţional e ştiinţa organizării şi apărării libertăţii.

Pentru Steinhardt, e importantă, însă, prezervarea autonomiei disciplinelor, ce le dă posibilitatea să fie fertile şi puternice în propriul domeniu, *„fiecare la el acasă"*. *„Fiecare ştiinţă nu cunoaşte obiectul celorlalte. Omul singur, în unitatea sa personală, poate să le cunoască şi să le întrebuinţeze pe toate* (J. Grasset) (N.S., p. 37). Păstrarea, deci, a limitelor ce nu restrâng, chiar şi în cazul biologiei, într-un sens care să-i prezerve posibilitatea de dezvoltare şi coexistenţa, în graniţe stabilite, cu metafizica şi religia (N.S., p. 36). Biologia transformată în Ştiinţă a Ştiinţelor, în morală, în religie, urmând un proces de dizolvare a autonomiei disciplinelor, e ceea ce trebuie

evitat, odată cu evitarea confuziei cu dreptul şi cu evitarea aplicării vocabularului şi metodei biologului în toate domeniile (N.S., p. 35).

Confuzia dreptului cu psihologia vine în dreptul privat pe filiația unei teorii a voinței, dar şi prin formarea dreptului pe calea *„psihologismului juridic"*, la care ajunge Duguit atunci când susține că *„norma socială devine normă juridică în momentul existenței în masa conştiințelor a două sentimente: sentimentul societății şi sentimentul justiției"* (N.S., p. 41). Doctrina sentimentală a dreptului, ce ia ca temelie a dreptului *„datele sentimentale din masa conştiinței individuale"*, se opune, după Steinhardt, clasicismului juridic pentru care *„dreptul derivă dintr-o noțiune percepută de rațiune şi impusă de datele experimentale ale mediului social"* (N.S., p. 41). Vârtejului sentimental variabil din concepția psihologică a dreptului i se propune o soluție de fixare dată de dreptul clasic.

Referitor la voință, pornind de la faptul că nu putem cunoaşte natura voinței umane, Duguit ajunge să nege dreptul subiectiv înțeles ca o calitate şi însuşire a voinței umane. Steinhardt consideră că demonstrația lui Duguit neagă autonomia dreptului. Ideea voinței *„ca o energie ideomotrice în stare de repaus, care se transformă în act numai prin intervenția unui scop, a unei „imagini-declic""*, precum şi cele *„patru momente ale actului voluntar: concepția, deliberarea, hotărârea şi executarea"* sunt preluate de Duguit, după Steinhardt, din psihologia americană, mai exact de la William James. *„În dovedirea imposibilității existenței suveranității ca voință supremă, tot de la analiza voinței după James porneşte Duguit"* (N.S., p. 40). Steinhardt arată, de altfel, că Duguit, în al său volum *Tratat de drept constituțional*, nu are elemente ca indivizi şi State, ci operează cu Voințe, şi acestea, ca în dramele inspirate din Ribot, adică bolnave.

Înrudirea dreptului cu morala s-a observat din vechime. Deosebirea, respectiv confuzia dintre ele sunt deopotrivă teme antice sau moderne. După N. Steinhardt, contestarea asemănărilor dintre drept şi morală e inutilă întrucât asemănarea e evidentă. Însă, totala lor confuzie e periculoasă pentru că nu zdruncină doar noțiunile de bază ale dreptului, ci îl neagă, îl înlocuieşte, îl face să dispară pe de-a-ntregul. *„Pe măsura transformării Dreptului în moralism sunt proclamate drepturile imoralității, considerată izvor de obligațiuni"*. Prin urmare, *„în loc de Drept şi Morală, moralism şi imoralitate"* (N.S., p. 45).

Fireşte, spune Steinhardt, *„morala poate influenţa viaţa socială şi lumea juridică în general. Dar nu mai mult. Nu poate, nu trebuie să intre pe cale juridică în domeniul conştiinţei individuale”* (N.S., p. 46). Cum se întâmplă la Ripert, la care *„regula morală nu se deosebeşte de cea juridică în nici un fel, prin nici o diferenţă de domeniu, natură sau scop”*, distingându-se numai *„prin sancţiunea exterioară ce însoţeşte regula votată de legiuitori”.* Mai mult, Steinhardt atrage atenţia că la Ripert morala nu numai că nu e separată de drept, ci *„intervine, cercetează, se îndoieşte, bănuieşte inegalităţi, cere judecătorului să vadă cu ce scop lucrează cel ce pretinde un drept, cere cercetarea intenţiilor sale”* (N.S., p.43). Pericolul acestei abordări adus de *„noua morală juridică”* e că dă judecăţii un caracter profetic, chemând-o să *„cerceteze motivele, intenţiile, „inimile””,* şi că instituie ca promotor al dreptului nou, cu rol de călăuză al infiltraţiei moralei în Drept, *judecătorul.* E vorba de judecătorul ce *„e poftit să asculte numai de morală, iar nu de lege, să intervină în cele mai neaşteptate domenii, pregătind o inchiziţie judiciară nebănuită”*, a judecătorului ce e *„ridicat împotriva legii”* şi *„e opus şi contractului”* (N.S., p. 44). A judecătorului ce trece dincolo de voinţa părţilor (N.S., p. 66). *„Până acum, justiţia magistratului era consacrarea părţilor. Iată cum judecătorul ajunge să se poată substitui voinţei contractanţilor pentru a fixa, el, după aprecierea lui, obligaţiile şi drepturile părţilor”* (N.S., P, p. 336).

Steinhardt atrage atenţia asupra jurisprudenţei ce se vrea o cale a dreptului social, având ca instrument activ judecătorul *„ce poate crea el însuşi dreptul după noţiunea de justiţie şi observaţia societăţii”* (N.S., P, p. 338). Astfel, Steinhardt crede că autorii şi susţinătorii dreptului social sunt cei ce i-au cerut judecătorului *„să se considere deasupra legii, reprezentant al moralei, sol al societăţii viitoare şi să consacre în lipsa textului sau în contra lui principiile lor”* (N.S., P, p. 335). Socialismul juridic este, după el, cel ce *„face propagandă ideii că judecătorul are nevoie de drepturi mai largi, că poate pune noţiuni ca echitatea sau socialul deasupra legii”* (N.S., P, p. 335). Judecătorilor dispuşi să-şi plece urechea perspectivelor juriştilor sociali, Steinhardt ţine să le repete cuvintele lui Bacon: *„Judecătorii trebuie să aibe mereu în minte că sarcina lor este Jus dicere, şi nu Jus dare; să aplice legea, nu s-o facă ori s-o dea”* (N.S., P, p. 342).

Făcând o analiză a speţei Sue Rodriguez – ce, suferindă de o boală degenerativă incurabilă, se angajase într-o procedură judiciară pentru a obţine legal posibilitatea, pe care o considera de dorit, de

a se sinucide, după momentul când ea nu mai putea fizic să facă acest lucru, cu ajutorul unei terțe persoane – Bjarne Melkevik observă că judecătorii sunt astăzi inevitabil implicit şi filozofi ai dreptului, având o decizie față de reprezentările valorilor sociale. Speța prezentată pune în balanță prin argumentele judecătorilor două perspective: pe de o parte, cea a autonomiei voinței și egalității și, pe de altă parte, a promotorilor vieții și demnității umane. Este foarte interesant că judecătorii acestei spețe, deşi s-au raportat la acelaşi articol din Cartă, au ajuns, prin interpretarea derivată din orizonturi filosofice diferite, la concluzii diferite. Melkevik subliniază însă faptul că în această speță nu trebuie văzută doar o luptă între *construcția de drepturi subiective* şi *apărarea valorilor care pot servi sensului umanist al societății*, ci sunt de sesizat două aspecte importante: este vorba de *omul din spatele alegerii* şi *logica abilitării juridice a unei terțe persoane asupra corpurilor și vieților noastre*. Este însă de reținut din acest exemplu că judecătorii, tributari unor orizonturi filosofice şi valorice diferite, sunt astăzi implicați, prin deciziile lor, în *transformarea dreptului* şi, prin intermediul dreptului, în (re)configurarea societății, deci în promovarea unui anumit model uman şi a unui anumit tip de societate. Din această tendință apare necesară dezbaterea asupra dreptului ca proiecție culturală şi adâncirea sensului cultural al fundamentelor dreptului. De altfel, se vorbeşte astăzi şi de pericolul unui machiavelism al judecătorului european. P. Manent[3] a semnalat chiar riscul instituirii unei stăpâniri, unei domnii a judecătorilor. *„Judecătorii pretind tot mai mult să vorbească nemediat în numele umanității." „În definitiv: am mers – sau vrem să mergem – de la suveranul judecător la judecătorul suveran."*, observă P. Manent, cel ce denunță această tendință de înstăpânire a dreptului ca domnie a moralei, dar a unei *anume* morale (P. Manent, pp. 278, 282, 326, vezi şi M.D. Linte, *Ordinea trupului și/în Sfera juridică*, ed. Platytera, Bucureşti, 2011, p. 116).

Invazia moralei în drept e cea care a determinat ca reacțiune afirmarea autonomiei dreptului, a rânduielii juridice pozitive de sine stătătoare, a justificării dreptului prin el însuşi, a afirmării după Dabin a dreptului juriştilor, şi nu al filosofilor şi al moraliştilor. Cu alte cuvinte, spune Steinhardt, față de *„moralism"* apare *„juridismul"*,

[3] Manent, Pierre, *O filozofie politică pentru cetățean*, Humanitas, Bucureşti, 2003.

„credința în putința dreptului de a-și rezolva singur toate problemele, cu procedeele care îi sunt specifice" (N.S., p. 46).

Confuzia dreptului cu sociologia, care se manifestă îngrijorător sub forma *„sociologismului juridic"*, periclitează, după N. Steinhardt, fundamentele şi existența dreptului şi a statului. Faptul că juriştii sociologi – ce pornesc de la analiza sociologică a vieții sociale ca *„grupuri omeneşti în care intră tribul, clanul, hoarda, familia"* – consideră Statul un oarecare grup social – precum *„comunele, asociațiile profesionale, gintele"*, precum o *„formă socială de aceeași natură cu celelalte"* –, echivalând Statul cu celelalte grupuri omeneşti, e pentru Steinhardt o concepție *„inexactă și periculoasă"*. *„Inexactă, pentru că* ***Statul*** *dacă le seamănă, se deosebește hotărât de ele prin caracterul lui teritorial precis, prin forța materială de constrângere de care dispune, prin aceea că e* ***personificarea juridică a unei națiuni****, dar mai ales prin ceea ce îi dă un caracter unic, prin* ***puterea suverană****. Periculoasă, căci tinde să distrugă tocmai această suveranitate, aspectul de frunte al statului occidental, să ne ducă la alcătuiri sociale fără de Stat"* (N.S., p. 51).

Interesant e cazul de *socializare a dreptului* la J. Charmont, a cărui carte *Dreptul și spiritul democratic* Steinhardt crede că ar fi fost mai potrivit şi mai onest să se intituleze *Dreptul și spiritul socializant*. J. Charmont, sub pretextul lărgirii dreptului, trece dreptul de la patron la salariat, de la bărbat femeii, de la tată copilului, producând de fapt o *„extraordinară răsturnare"*, ce are drept rezultat: *„o societate stăpânită de muncitor, familia condusă de femeie sau copil, o organizație cu capul în jos"* (N.S., p. 57). Steinhardt nu contestă că salariatul, femeia, copilul, au dreptul lor. El susține că fiecare are dreptul lui, diferit însă de al patronului, al bărbatului, al tatălui. El atrage în context lucid atenția asupra tendințelor riscante de a slăbi sau dizolva *„autoritatea părintească și maritală, considerate „absolute""*, dar şi asupra ridicării *„structurii economice" contra capitalului, a legii sindicale față de legea Statului, a obiceiului „inconștient" și „instinctiv" în locul „pretinsului" drept natural"* (N.S., p. 56). *„Reglementările sociale"* ce pun *„copilul împotriva autorității părintești"*, *„emanciparea femeii"* cu privire la familia pusă sub *„suveranitatea masculină"* sunt elemente ale *dreptului nou* pe care Steinhardt le identifică şi la Maxime Leroy, după cum identifică la Gaston Morin modelul de *Stat viitor* ca fiind alcătuit din tehnicieni, muncitori şi grupuri autonome (N.S., p. 60).

Cât privește confuzia dreptului cu economia politică, ea este efectul viziunilor economice asupra lumii, a prevalării, a dominării și a înstăpânirii economicului – ce *„de la Saint-Simon și Proudhon până la Marx și socialiștii de diferite feluri și nuanțe cere dreptul la conducere”* (N.S., p. 52) – asupra dreptului, negând astfel autonomia acestuia. Din fericire, spune N. Steinhardt, economia politică *„nu poate stăpâni exclusiv”*, întrucât, după cum susține Charles Beudant, nu ea a desprins noțiunea dreptului individual, nu a lămurit condițiile în care libertatea fiecăruia e posibilă și compatibilă cu libertatea tuturor și nici *„nu cunoaște acea parte superioară făcută din idei, sentimente și tradiții, care cuprinde dreptul public al popoarelor”* (N.S., p. 52).

A. Supiot consemnează la început de secol XXI: *„chiar dacă crede că este încarnarea forțelor impersonale ale pieței și pretinde să supună Dreptul pozitiv acestor forțe, referința economică poartă în sine toți germenii concepției totalitare, care reduc Dreptul la un simplu instrument de aplicare a legilor supraumane, care se impun tuturor”* (A. Supiot, p. 236). Supiot susține astfel că tentația contemporană de a face din State instrumentele docile ale legilor economiei ne situează pe o pantă asemănătoare acelui *„suicid al Statului ce a condus la Gulag și la Shoah, a căror lecție sinistră par să o fi uitat prea mulți juriști astăzi: dacă își pierde rațiunea instituțională, puterea degenerează într-un delir ucigător și nimic nu mai distinge guvernul de o bandă de hoți sau ucigași”* (A. Supiot, p. 236). N. Steinhardt consideră Statul ca personificarea juridică a unei națiuni.

Perspectiva lui N. Steinhardt asupra autonomiei dreptului (ce nu e de natură autarhică) e dată de o concepție clasică, ce se opune confuziei moderne a disciplinelor, fiind în strânsă legătură, după cum însuși spune, cu ideea *separației genurilor* și cea a *autonomiei valorilor*.

O lipsă de separație a genurilor, o confuzie a disciplinelor străbate, după N. Steinhardt, și din refuzul deosebirii *dreptului public* de *dreptul privat*, pe care, de altfel, Duguit nu o poate concepe, odată ce neagă personalitatea Statului, existența persoanelor juridice și a drepturilor guvernanților. Pierderea separației dintre *dreptul public* și *dreptul privat* duce și la confuzia dintre Stat și societate – dorința socialismului, sesizează Steinhardt –, riscul confuziei dintre acestea fiind *„tirania în viața privată și anarhia în viața publică”* (N.S., p. 114). Pentru Steinhardt, efectele acestei confuzii sunt izgonirea autorității din *dreptul public*, a libertății din *dreptul privat* și trecerea

metodei *dreptului public* în *dreptul privat*. Prin confuzie se dizolvă, deci, noţiunile dreptului public şi este omorât Statul, iar, pe de altă parte, dispariţia Statului lasă individul expus societăţii, lipsindu-l *„de garanţiile şi mijloacele de acţiune, de apărare, pe care i le pune la dispoziţie organizaţia de Stat"* (N.S., p. 114).

Alături de această deosebire între *dreptul public* şi *dreptul privat*, N. Steinhardt trimite şi către o preeminenţă a *dreptului privat*, întrucât *„într-un Stat puternic şi pentru o societate sănătoasă, esenţa dreptului rămâne individul. Întreprinderea privată vine pe primul plan, a grupurilor şi a Statului pe al doilea"* (N.S., p. 116). Totodată, trebuie menţinută ideea unui drept comun general, iar acest drept comun trebuie să fie *dreptul civil*, spune el. Această menţinere a dreptului comun general e necesară: *„O dată ca un singur drept al Statului, opus legilor comunale, regionale, sindicale, regulilor create de grupuri. A doua oară, ca opus legilor speciale, reglementării parţiale şi excepţionale a problemelor codului general. A treia oară, ca drept obişnuit în înţelesul propriu al cuvântului, opus tendinţei către excepţional, legat de concepţia clasică a mijlocului"* (N.S., p. 116). Trebuie spus că, pentru Steinhardt, codul civil, *„dintre toate legile, cea mai atacată de moderni"*, e fortăreaţa clasicismului în *dreptul privat* şi e, cel puţin, *„unul din principalele puncte strategice ale dreptului public tradiţional"* (N.S., p. 126).

Apropo de clasicismul juridic, *„Pentru dreptul natural"* este titlul unui capitol pe care Steinhardt îl dedică *dreptului natural*; *drept natural* pe care îl apără în forma sa clasică, expunând, însă, totodată, perspective diferite asupra acestuia. Steinhardt subscrie poziţiei lui Hauriou, care vede *dreptul natural „ca o legătură între clasicismul antic şi veacurile clasice XVII şi XVIII"*, dar şi *„ca opus comunismului sau socialismului, opus evoluţiei"* (N.S., p. 147). *Dreptul natural* e înţeles ca zona unde legea nu poate interveni. Deci nu atât ca *„model sau inspiraţie pentru legiuitor, ci ca o limită care i se opune"* (N.S., p. 148). I se dă *dreptului natural* şi un anume sens apofatic, în înţelesul (Maurice Planiol) că *dreptul natural* e alcătuit din principii superioare legii; *dreptul natural* ca *„domeniul rezervat al principiilor naturale înseamnă mai mult decât în definiţiile obişnuite"* (N.S., p. 148).

Din această definire, o trecere în aplicabilitate s-ar vrea în sensul interdicţiei dreptului *„de a se ocupa de anumite lucruri* ***într-un anumit fel****, altul decât cel natural"*. Mai precis i se pare lui N. Steinhardt sensul *dreptului natural* ca hotar: *„dreptul nu se poate*

ocupa ***în nici un fel*** *de anumite chestiuni de care îl desparte o limită hotărâtă"* (N.S., p. 148). *„Între patru termeni, el evidențiază că unirea lor e posibilă câte două: Stat și cetățean, om și natură (...)"* (N.S., p. 148).

Vigilența lui N. Steinhardt observă și anumite situații ca, pe de o parte, cea a lui J. Charmont, care deși apare ca un apărător al *dreptului natural*, totuși la el noțiunea nu rămâne în forma ei clasică, întrucât îi dă un conținut variabil și un sens solidarist. Și, pe de altă parte, la G. Platon *dreptul natural* e *„un sindicalism căruia i se alătură socialismul agrar"* (N.S., p. 147). Cu alte cuvinte, chiar dintre cei care doresc apărarea *dreptului natural* unii pot sfârși prin a-i da un *„cuprins curios și a-l apropia de doctrine socialiste, sau în orice caz revoluționare, depărtate de adevăratul lui aspect"* (N.S., p. 147).

Gény e amintit și el ca cel care apără *dreptul natural,* proclamându-i necesitatea. Dar interesantă e sesizarea de către Gény a *„ireductibilității" dreptului natural*, a evaluării *dreptului natural* ca noțiune care nu poate fi înlăturată, în sensul unei *„metafizici fără de voie"*, al unui apriorism inerent, de neevitat. Astfel, Duguit, deși promotor fără rezerve al dreptului obiectiv, e decriptat ca *„metafizicianul fără voie",* întrucât atunci când recunoaște *„existența unei reguli care se impune tuturor, ca principiu esențial, trece în metafizică"* (N.S., p. 139). Însă caracterul contradictoriu al acestei metafizici, *„ascunsă, nemărturisită, rușinată"* (N.S., p. 140), e dat de folosirea unor expresii ale ei, de postularea unor noțiuni transcendentale (regula de drept) concomitent cu negarea indubitabilă a necesității recunoașterii și considerării ei. Vina lui Duguit constă, astfel, tocmai în această absență a recunoașterii sincere a folosirii, a operabilității inevitabile a metafizicii, *„a imposibilității alungării ei"* (N.S., p. 140). Steinhardt susține că *„toate sistemele pozitiviste suferă de același defect. Nu vor să admită pe față tendința către dreptul natural, sau vorbesc de un „drept ideal""*. Ar fi mai simplu, susține el, *„să nu recurgi la aceste subterfugii, recunoscând „vechiul nostru drept natural așa cum e", încetând de a pretinde că nu există*" (N.S., p. 140).

Chestiunea e cea a fundamentului dreptului. Steinhardt vede fundamentul, scopul și finalitatea ca ținând de metafizică, sens în care el susține că a declara solidaritatea ca fundament, a o impune ca obligație, a cere o colaborare la întărirea ei ca atare înseamnă *„a trece la transcendental"* (N.S., 141). După cum, a invoca necesitatea supunerii față de *„interdependența socială"* e o chestiune de judecată și de alegere și nu o simplă observație de natură științifică. *„Orice fel de*

norme, juridice sau morale, presupun judecăţi de valoare. Şi judecăţi de valoare fără metafizică nu există" (...) Orice sistem are „filozofia" lui, e doar o părere, şi nici un autor nu poate fi un om de ştiinţă perfect obiectiv" (N.S., p. 141).

În această optică, Duguit, deşi mare tehnician al dreptului, devine inevitabil un filozof, mai cu seamă un moralist. *„Duguit nu constată faptele, ci „indică" o normă şi o „metodă", nu descrie obiectiv, ci „predă" un „sistem""* (N.S., p. 141). Jean Dabin, deşi constată această *„filozofie"* a lui Duguit, îl declară partizan al teoriei *dreptului natural.* Pentru N. Steinhardt nu e, însă, o potrivită situare a lui Duguit – cel care *„face operă de partizan, de adept al unei doctrine"*, *„care n-a putut nici pe departe să facă ştiinţă exactă şi să renunţe la noţiunile moralei, la limitele impuse de structura mentalităţii omeneşti"* – care, într-adevăr, *„filozofează"* fără încetare, dar care *„nu poate fi părtaş, măcar fără ştire, al dreptului natural cu adevăratele şi precisele sale însuşiri"* (N.S., p. 145). De altfel, Steinhardt spune că afirmaţiei lui Gény că *„dreptul obiectiv"* e identic cu *dreptul natural* Duguit i-a dat dinainte un răspuns negativ atunci când a avut grijă să spună că regula rezultată din solidaritate nu e un *drept natural.* Această constatare (mai degrabă presupunere) a faptului existenţei pretutindeni şi întotdeauna a unei reguli, ce însă are conţinut variabil la Duguit, nu poate fi asimilată cu *dreptul natural,* chiar dacă Gény l-ar fi putut asimila unui *„drept natural cu conţinut variabil".* Steinhardt arată că legea la Duguit constată dreptul obiectiv ca veşnic şi schimbător, sens în care consacră un drept ca o creaţie a majorităţii, care *„depinde de sentimentele majorităţii unui anumit grup într-o anumită clipă"*, sens în care *„intră cu greu în definiţia clasică a dreptului natural"* (N.S., p. 144).

Cât priveşte poziţia dreptului clasic faţă de *noile tendinţe*, Steinhardt consideră că aceasta poate fi întărită prin apelarea la un sistem unitar şi complet de filosofie, dar nu unul situat într-o filozofie mai veche, ci unul care să actualizeze şi să revitalizeze pentru lumea contemporană principiile clasice, răspunzând priceput şi *„potrivit punct cu punct negaţiilor din cealaltă parte".* La Ernest Seillière, teoretician al mentalităţii şi istoriei romantismului, al cărui adversar şi este, găseşte Steinhardt un sistem ce *„poate fi opus operei complexe şi contradictorii a lui Duguit, deoarece combate toate curentele ce stau la baza lui"* (N.S., p. 171). E. Seillière e un adversar al *„religiei moderne"* ce începe cu Rousseau, *„acest profet al zeiţei Natura"* de la care s-au desfăşurat generaţiile romantice, ce *„a inspirat şi filozofia germană"*, de

la care *„naturalismul și vitalismul au dat naștere la o serie de filozofii ale primitivului, ale orientului, subconștientului și instinctului”* (N.S., p. 172).

Pornirilor către epocile primitive – către încetarea constrângerii, către misticismul nestăpânit, ieșit din extazul subconștientului, ostil educației, și către imperialismul *„ce înseamnă exasperarea voinței de putere în om, a acelei dorințe către cât mai multă putere”*, ce alcătuiesc *„beteala romantismului”* – li se contrapune prin rațiune E. Seillière. Bonnecase, ca discipol al lui Seillière, creează critica romantismului juridic. *„De data aceasta lupta e dusă în numele legii, a contractului, a rațiunii”* (N.S., p. 176).

E de consemnat și precizarea lui N. Steinhardt că misticismul acesta *„nu are nimic de a face cu credința religioasă întemeiată pe o puternică disciplină morală și o organizare bisericească”* (N.S., p. 173). Referitor la *imperialism* sunt prezentate patru mari aspecte ale acestuia, sub care care se ascunde pericolul romantic: *„Imperialismul pasional idolatrizează impulsiunea erotică, de preferință cea adulteră. Imperialismul estetic se închină „Frumosului” și consideră poetul ca un semi-zeu. Imperialismul de rasă privește un popor ca înzestrat de natură cu daruri supreme. Imperialismul social e al claselor simple, înălțate tocmai ca necontaminate de civilizație și rațiune”* (N.S., p. 173).

Acestor manifestări iraționaliste, mistice, socialiste, științifice, ambiționate de pornirea de a se revărsa inundând domeniul dreptului, E. Seillière încearcă să le pună hotar prin *„rațiunea care învinge sentimentul și instinctul”*, prin individul ce *„se opune misticii sociale”* și romantismului pe plan psihologic și social, în numele drepturilor sale. Prin urmare, rațiunea *„realizează moderațiunea și asigură disciplina care permite echilibrul în viața interioară, libertatea în cea socială”* și alege totodată din istorie instituțiile încercate pe care le sintetizează. În această armonie constă, după Steinhardt, clasicismul.

De remarcat că la J. Bonnecase, *„clasicismul juridic nu e privit în contradicție cu principiile de la 1789”*, *„Statul, proprietatea, ordinea legală, autonomia individuală sunt elemente pe care clasicismul nu le poate decât apăra”*, iar *„romantismul e o explicație a mișcării contra voinței și responsabilității”* (N.S., p. 176). La Bonnecase, chiar *raționalismul științific*, asigurând domnia regulei deasupra Statului și a individului, exprimă clasicismul juridic, prin aceea că trece dreptul *„din psihologie între rațiune și experiență”* (N.S., p. 177). Mai mult, cele patru date ale dreptului: natural, istoric, ideal și rațional, la care se referise și

Gény, prezintă, în sensul izvoarelor de drept, o ierarhie în care dreptul apare mai cu seamă ca o operă raţională, cu înţelesul că *„idealul e limitat de raţiune în care intră esenţialul dreptului natural”* (N.S., p. 178).

Steinhardt susţine că precum în domeniul literar există o diferenţă între clasicism şi romantism aşa, în domeniul dreptului, J. Bonnecase identifică două şcoli similare. *„În supunerea raţională la reguli, de unde rezultă ordinea şi disciplina, se rezumă clasicismul juridic. Cultul raţiunii îl are. Respectul pentru cei vechi înseamnă aici supremaţia dreptului roman. Şcoala exegetică e clasică. Mişcarea împotriva ei e romantică”* (N.S., p. 177). E vorba la Bonnecase de a contrapune pericolului invaziei romatismului juridic credinţa în dreptul *„desprins de ştiinţele strict experimentale sau de morală, de sentimentul nestăpânit al individului sau de sentimentele schimbătoare ale conştiinţei colective”* (N.S., p. 179).

După Steinhardt, clasicismul juridic se întoarce la tradiţia juridică, opunând *„raţiunea şi experienţa fanteziilor, dreptul natural pozitivismului, dreptul subiectiv idolatrizării corpului social”*. Altfel spus, *„celor patru puncte romantice: subiectivism, sentiment, influenţă străină, confuzie a genurilor, opune regula, raţiunea, tradiţia, separaţia domeniilor”* (N.S., p. 178). Prin urmare, dreptul este o operă raţională, izvoarele lui au acelaşi caracter, şi, în concluzie, raţiunea numai este cea care dă *„noţiunea Ordinii şi permanenţei ei”*.

Steinhardt observă, pe de altă parte, că Maurice Hauriou, apărând occidentul, apără clasicul, întrucât *„triumful occidentului înseamnă triumful clasicului”* (N.S., p. 93). De altfel, la M. Hauriou valoarea civilizaţiei occidentale ce statorniceşte veşnicia lui e dată de producerea operelor ştiinţifice, artistice, morale *„bune pentru toată lumea*”. Proba veridității acestei civilizaţii occidentale după acesta e că *„ceea ce a ieşit dintr-însa, în materie de opere de frumuseţe şi adevăr intelectual, a devenit clasic”* (N.S., p. 92). Prin urmare, cadrele şi instituţiunile realizate de occident *„prin conştiinţă, prin cultură şi cultivare”* îl opun şi îl îndepărtează de *„lipsa de consistenţă orientală”*. Spiritul occidentului cu al său sistem de valori e contrapus astfel unei *„noi orientalizări a lumii”*. Atracţia bolşevismului şi a Germaniei faţă de *„moda asiatică”* şi succesul orientului sunt amintite interesant de N. Steinhardt ca tendinţe ale acestei *„orientalizări”* (N.S., p. 93).

Steinhardt semnalează ca excelente răspunsurile date de Henri Massis *„autorilor europeni care proclamă moartea spiritului occidental”,* dar

şi lui Duguit şi juriştilor care se îndoiesc de puterea noțiunilor occidentale, celor care, luptând, deci, împotriva conceptelor şi abstracțiunilor, nu fac decât să revină la Orientul *„care nu le pricepe și nu le posedă"* (N.S., p. 93). *„Personalitate, unitate, stabilitate, autoritate, continuitate, iată ideile de căpetenie ale Occidentului",* sesizate de Massis ca apărător al caracterelor şi produselor acestuia (N.S., p. 93). *„Lupta contra personalității individuale, ce e de nu negarea noțiunii esențiale a occidentului?"* – întreabă N. Steinhardt, care crede totodată că *„personalitatea, socotită ca o unitate, o finalitate și un drept, bază a occidentului, e negată în India, precum contopirea individului în societatea-organ e concluzia înlăturării personalității în filozofia juridică de atmosferă orientală a lui Duguit"* (N.S., p. 93).

Acest sistem al lui Duguit – ce, după Steinhardt, denotă un realism strâmt, o concepție sociologică exclusivistă ce îndepărtează de individualism – porneşte de la exagerările rolului *solidarității* legitimate pe temeiul studiului societăților rudimentare, al grupurilor sălbatice şi primitive. Steinhardt observă că juriştii dreptului social sunt îndemnați, dacă nu chiar siliți, pentru a descoperi *„surprinzătorul"* şi *„neașteptatul"*, să urmeze tendințelor sociologice, ce au răsturnat ierarhia normală a valorilor sociale şi morale, asumând ca primă şi iminentă regulă *„misterul primitiv"*, aflarea *„misterului societăților stranii din Australia, Africa sau America"*, însuşit practic din experiența scufundării în *„labirintul regulilor totemice"* (N.S., p. 219).

„Ridicând grupul ca entitate deasupra Statului și deasupra componenților săi, sau afirmând o contradicție desăvârșită între formele juridice și realitatea socială, punând forțele în fața dreptului și hotărându-se pentru cele dintâi, juriștii sociali pregătesc socialismul pe calea reformelor, mai mult sau mai puțin repezi. La unii, succesiunea dispare; la alții joacă rolul dintâi. E singura diferență, în cadrul aceleiași tendințe, între ***sindicalismul revoluționar*** *și* ***doctrina solidarității****"* (N.S., P, p. 322). Sindicalismul revoluționar produce o mutație, substituind dezbaterea ideilor cu discuția intereselor, urmărind să treacă din dreptul privat în dreptul public, prin asumarea unui rol suveran ce transformă Statul într-o *„uniune federativă a sindicatelor înseși"* (N.S., P, p. 347). Însă sindicatul nu vrea să înlocuiască Statul numai în interior, ci pretinde să i se substituie şi pe plan extern, model în care *„Statul e un intermediar între comunitatea internațională și un pluralism de clase intraetatice"* (Luis Legaz y Lacambra),

iar grupurile intră în legături între ele pe deasupra Statelor (N.S., P, p. 348). Steinhardt subliniază şi un interesant paralelism dintre dreptul social şi dreptul internaţional, *„în scopul urmărit de ambele: limitarea suveranităţii, interne sau externe”* (N.S., P, p. 349).

În nici un caz, spune Steinhardt, nu trebuie permisă vreo iluzie despre *„grupomania”* ce propune asociaţii de orice fel şi insistă pe construcţia societăţii viitoare, *„aceea a fericirii universale”*, ce va fi realizată atunci când *„orice grup, club, uzină sau echipă de foot-ball va juca rolul de izvor autonom de drept”* (N.S., P, p. 352). Preeminenţa asociaţionismului, a grupurilor masificate ce *„zdrobesc individul şi familia”*, ce *„evocă înaintea noastră amintirea străvechilor clanuri totemice”*, ne fac să asistăm la *„asemenea manifestaţii de totemism colectiv”* şi să ne situăm în proximitatea unui *„adevărat feudalism, cu mijloace tehnice ultramoderne”* (N.S., P, p. 353). Apropo de acest tip de manifestaţii de totemism colectiv, de grupuri sociale autonome ca moduri de emergenţă a maselor, mai cu seamă în viaţa colectivă a Statelor Unite, Steinhardt consemnează *„urletele cluburilor care poartă nume de animale (totemice deci)”* şi *„ţipetele onomatopeice în cor (slogans) sub conducerea unui cheer-leader”* (N.S., P, p. 353). Avem şi noi astăzi în fotbal şi nu numai grupuri, galerii, echipe, unele ce-şi spun chiar haite: câinii roşii, lupii galbeni, sau alţii tigri, rechini, vulturii negri etc. Să fie vreo legătură între numele ce şi l-au asumat unii sau alţii şi comportamentul, manifestările (totemizante?) ce lasă uneori înfiorător de dorit? Cât priveşte rolul de izvor autonom de drept al acestor tipuri de asociaţii, cluburi, grupuri, e de văzut situaţia dezafilierii clubului Universităţii Craiova de către Federaţia Română de Fotbal (respectiv procesul civil câştigat de FC Sion împotriva UEFA), ce a acuzat clubul că a încălcat grav statutul federaţiei refuzând să-şi retragă acţiunile din instanţele civile îndreptate împotriva F.R.F. Se contrapune astfel *statutul* ca un drept al grupului, al asociaţiei, ca drept independent, „auto-izvorât”, dreptului etatic.

Însă N. Steinhardt nu trece cu vederea sa critică nici grupurile de tip *trust*, emergente în creaţia americană a lumii capitalului, care conduc la *„exploatarea consumatorului”* prin produsele de monopol, ce împiedică şi sufocă orice concurenţă, şi la cuceriri de pieţe cu *„procedee de piraţi”* (N.S., P, p. 353). Pentru el, *trustul*, ca ideal (paradoxal!) al dreptului social, în nici un caz nu e o instituţie idilică. Dimpotrivă. Mai cu seamă atunci când necesara sa

consecință este *gang*-ul și contractul de *gang*, care presupun o formă pernicioasă de acaparare, chiar dacă pe *„cale juridică"* și nu pe cea a violenței, a revolverelor și a aventurii.

E vorba, propriu-zis, de *„o persoană (fizică, sau mai ales morală, o bandă, un grup, o societate)"* ce *„impune alteia sau altora (în marea majoritate a cazurilor unei serii întregi) să se pună sub dependența sa",* sub protectoratul său, pretinzând în schimb tribut și devotament, vasalitate. *Gang*-ul este văzut astfel ca un contract de feudalitate economică, iar *trustul* ca amintind de contractul de infeodațiune și de sistemul feudal, reinstituit sau reflectat azi sub forma marilor grupuri ce au protejații, clienții și vasalii lor. Steinhardt atrage, însă, atenția că *„orice sistem social lipsit de Stat sau cu un Stat pe moarte, cu o administrație prea puternică și coruptă, cu grupuri prea mari duce în mod fatal la noul contract feudal care e gang-ul"* (N.S., P, p. 355). Raportul dintre intenția reală a voinței și forma exprimată, declarativă, dă posibilitatea *gang*-ului să fie un contract simulat, o realitate ascunsă sub o formă, să existe ca un *„contract nenumit"* sub forma altuia licit (asociație, vânzare, închiriere, mandat...) (N.S., P, p. 356).

Și *dreptul social* se prezintă, pentru Steinhardt, ca aspectul înșelător, disimulant, al dreptului socialist, cu corolarul țintă al idealismului social ce e colectivismul. Chiar înaintea nașterii lui V. Bukovsky, Steinhardt atrage atenția asupra acestor *„căi ocolite"* sau *„popasuri discrete"* ce duc mai degrabă implicit și subversiv spre colectivism, spre dispariția suveranității Statului în fața *solidarității*, spre înlocuirea ierarhiei cu colaborarea, spre reconfigurarea sau conturarea, prin urmare, a altor tipuri de raporturi sociale și entități societare. De fapt, în atare sens, Steinhardt crede că omul e redus la rolul de celulă socială, la caracterul de produs al grupului organism (Izoulet); adevăratul individ fiind propriu-zis *„omul social"*, debitorul societății, cel prins totodată într-o plasă de interdependențe, supusul moralei *„slujbașă a socialului"* și educației ce are ca obiectiv *„să creeze în noi ființa socială"* (L. Bourgeois) (N.S., P, p. 359). Steinhardt sintetizează această tendință și perspectivă: *„Omul devine un „societar", eul trebuie socializat, entitatea publică nu e decât un organism biosocial. Și mai departe: moralitatea e identică cu socializarea, filosofia* ***cetății moderne*** *se cheamă socialitate, persoana umană se realizează în solidaritate"* (N.S., P, p. 358).

Dealtfel, cuvântul *solidaritate*, cel atât de des clamat, e, după Larnaude, *„un eufemism care trebuie să liniştească pe cei care cuvântul socialism îi sperie"* (N.S., P, p. 324). *„Fără de voie, uneori, solidarismul sfârşeşte în socialism"* (N.S., P, p. 323). *„Socialul cu orice preț"*, susținut şi promovat de sociologia ce are ca obiectiv dreptul social şi care face din orice drept *„mai înainte de toate un drept social"*, tinde, după Steinhardt, să proclame domnia absolută a societății: *sociocrația*, ca pe un nou sacerdoțiu, ca pe o religie pozitivistă, ca pe *„un regim planetar în care societatea e divină, neînchipuit de puternică"* (N.S., P, p. 358).

Acest *social*, adorat de toată lumea ca *deux ex machina* cu convingerea că el va rezolva totul, *„nimeni nu știe ce e"* de fapt. Cei ce *„repetă frazeologia: viață modernă – socializare – integrare"* nu par să înțeleagă mai mult din această numire. Trăim, spune el, *„în momentul unei revoluții cruciale, la răscrucea dintre individual și social"* (N.S., P, p. 360). Sociologia devine ştiința supremă iar economia devine socială.

Însă *„epoca cea nouă"* nu se îndreaptă numai către social, ci *„odată cu socializarea mergem şi către* ***integrare****"*. *„Această organizare a tuturor claselor sociale în asociații, sindicate şi grupuri se numeşte integrare"* (N.S., P, p. 362). Un alt sens al *integrării* ar fi, după Steinhardt, *„ridicarea sindicatelor la rang de instituții publice în interiorul Statului"* şi *„transformarea lor în forțe de guvernământ"* (N.S., P, p. 363). Conform acestei *integrări, „ar urma ca toate grupurile, toate federațiile, toate corpurile să intre în angrenajul Statului, cum acesta ar trebui să le primească pe toate, care îi vor lua locul şi numele"* (N.S., P, p. 363). *„După aceea să aprobăm orice, să acceptăm totul – să* ***integrăm*** *totul"* (N.S., P, p. 363). Referitor la *integrare*, Steinhardt crede că *„nu putem integra totul",* că *„trebuie să ştim să şi refuzăm"* (N.S., P, p. 364). Lui André Gide: *„Să ne integrăm deci, dragă Angela, să ne integrăm"* , Steinhardt îi răspunde: *„Să refuzăm, dragă Angela, să refuzăm!"* (N.S., P, p. 364).

Acestei *„integrări inovatoare"* ce se vrea fără țărmuri Steinhardt îi caută un hotar şi un sens prin clasicism.

Trebuie să remarcăm însă că în realitatea contemporană, lângă noi, printre noi, se pot deja vedea la lucru aceste sindicate – actori sociali cu rol de parteneri sociali – ce sunt implicate chiar în procese şi proceduri de dezbateri şi elaborări legislative. Acest tip de implicare, de participare – ce riscă o parcelare, o descompunere a interesului şi a sensului Statului ca întreg, datorată unor interese specifice profesionale (sau de clase sociale etc.) ce pot intra în

conflict, explicit sau implicit, cu sau fără intenție cu ansamblul statal – îl sesiza în caracterul său de ferment dizolvant Steinhardt. Prin urmare, nu acestor nevoi specifice nu le răspunde Steinhardt cu empatie, cu înțelegere. Atitudinea sa de respingere vizează tendințele mocnite de reconfigurare sau chiar de inversare a piramidei nevoilor, chiar a valorilor. Chestiunea de fond, sesizată de el, e că aceste nevoi specifice aglutinate prin atare grupuri nu se pot armoniza de la sine – dimpotrivă, riscă, chiar fără voie, să promoveze conflictul, să provoace criză, dezordine; *„credința în armonia automată și spontană nu e decât anarhismul trecut pe plan colectiv”,* afirma Steinhardt referindu-se la sindicalism (N.S., p. 205) – ci numai recuperând perspectiva *întregului* într-o centrare și într-o dinamică axiologică. E vorba de cu totul altă ordine... Un alt tip de om cu o altă așezare, cea firească, a *republicii*... clasicei axe armonice a puterilor lăuntrice.

Cât privește riscul unui *„1789 economic și social”*, al unui *drept social* ca haină sau mască a dreptului muncitoresc ce vrea să se întindă spre a se impune în întreaga societate, răsturnând noțiunile dreptului după interesele parțiale și făcând abstracție de Stat, Steinhardt îl discerne și preîntâmpină cu luciditate. În acest sens, el susține că *„respingerea dreptului ce-și spune social e în primul rând constatarea că societatea nu e exclusiv proletară, că trebuie să permită și viața altor categorii cel puțin tot atât de demne de interes”* (N.S., P, p. 334). Cu alte cuvinte, pe de o parte, Statul trebuie pus înaintea muncitorului și, pe de altă parte, Statul nu e format exclusiv din muncitori.

Steinhardt sesizează că printre autorii *dreptului social* sunt unii care nu vor recunoaște sincer, dacă nu chiar vor nega această înrudire între *dreptul social* și *dreptul socialist*, însă aici *„e reactivul care, pe hârtia unde scrie: social, scoate în evidență literele următoare, făcute cu acea cerneală simpatică numită când ipocrizie, când inconștiență”* (N.S., P, p. 316).

„E ipocrită afirmația juriștilor sociali că urmăresc să apere pe individ împotriva omnipotenței Statului, după cum e fals și mijlocul propus. E ipocrită tendința, deoarece dreptul social îl urăște pe individ, nu e preocupat de interesele lui. E falsă calea, pentru că presupune moartea Statului (adevăratul scop al sindicaliștilor), ceea ce e cel mai mare rău. Pentru că înlocuiește autoritatea Statului cu tirania grupului” (N.S., P, p. 350).

Să mai spunem că *dreptul social* mai înseamnă, după Steinhardt, și o *„demofilie”*, mai degrabă o *„plebofilie acută”*, în sensul că *„aplicarea ei se rezolvă printr-o creștere enormă a cheltuielilor Statului, derivată din*

nenumăratele atribuții sociale ce i se impun și din numărul extraordinar de funcționari pe care trebuie să-i întrețină cu lefuri în continuă urcare. În consecință, Statul mărește impozitele și agravează criza întreprinderilor. După aceea, tot socialii vorbesc de criză și afirmă că numai metodele lor o pot rezolva – atunci când ei o prelungesc. (...) Ei cer Statului lefuri, asigurări, concedii, prime și ajutoare, îi cer buna stare generală și obțin sărăcia generală și bugetul falimentar" (N.S., P, p. 361).

Cuvântului *social*, Steinhardt ne îndeamnă să-i opunem un altul *„mult mai clar și mai puternic, care nu și-a pierdut valoarea și nici farmecul:* ***libertatea****"* (N.S., P, p. 361). *„Medicul e în drept să lupte împotriva bolii care „tinde" să se realizeze și să stabilească starea de sănătate. Soluția stă înapoi. Înapoi la clasicism!"* (N.S., P, p. 308)

„Altminteri, ***vechi*** *e un cuvânt cel puțin tot atât de bun ca* ***nou****"* (N.S., P, p. 308).

Nu zăbovim asupra *„stilului literar"* al lui N. Steinhardt pe care, de altfel, Florian Roatiş l-a sesizat şi apreciat: *„presărat cu metafore și exemple, ironii uneori, care fac lectura nu doar inteligibilă, ci și plăcută"*.

Am încercat însă deliberat, pe cât posibil, o căutare şi o exemplificare directă a acestui fapt, lăsând să transpară din text, prin inserția citatelor, acea samă de cuvinte potrivite, dintre ele unele înscriind imagini eflorescente de memorabilă sclipire a inteligenţei. Ni se pare, însă, de consemnat pentru actualitate tocmai „nevoia de stil" pe care direct sau indirect o promovează Steinhardt şi care credem că lipseşte multor abordări juridice de astăzi, dacă nu de ieri şi de mâine, înţelenite şi îmburuienite în concepte, fie ele seci, fie ele searbăde, fie ele când rigide, dacă nu aride, preţios sterile, sau casante în adierea vântului.

Acest tip de argumentaţie tenace, tonică, nescăzută, ce se păstrează fluidă şi vivace, atentă şi proaspătă, desfăşurată precum într-o cursivă mişcare de floretist, ce nu doar că nu respinge duelul ci chiar îl deschide cu curaj, incizând şi ţintind elegant semne distinctive, definitive dacă nu chiar letale în corpuri de consistenţă difuză, amalgamată, e de recuperat şi astăzi odată cu respiraţia curată, neotrăvită, a inteligenţei ce-şi caută libertatea creatoare în permanenţa pulsatilă a principiilor.

Interesant, faţă de poziţia lui N. Steinhardt, cea proximă liberalismului clasic, ar fi de urmărit cum şi în ce măsură astăzi

există încă susținători ai clasicismului juridic, după cum adepți ai *transformării dreptului*, precum odinioară Duguit, sunt paradoxal susținători consecvenți până azi ai acestei înnoiri de acum vechi, dar nu trecute. Cu alte cuvinte, cum ar fi să fie ecouri și reverberații în actualitate ale acestor perspective asupra juridicului? Demersul ar putea fi nu ușor de citit, dacă nimic nu se schimbă, dar ideologiile se metamorfozează, așa cum semnala în *Droits Premier* J. M. Trigeaud[4], profesor de drept la Bordeaux, asemeni lui J. Bonnecase.

Recenzând volumul *Introducere în filosofie* al lui J. M. Trigeaud, apărut în 1992, Miguel Reale spune că acesta are meritul de a fi relegat gândirea clasică de teoriile cele mai actuale ale filosofiei dreptului contemporane. M. Reale evidențiază două căi de acces la realitatea esențială și universală a dreptului. Prima ar fi cea analitică, mai cu seamă didactică, ce vrea să atingă ideea justului prin mijlocirea conceptelor și ansamblurilor de concepte ce constituie sistemele de drept pozitiv. Cea de a doua cale, căreia îi aparține după M. Reale și J. M. Trigeaud, este o cale sintetică, ce ține de o *gnoseologie a dreptului* înțeleasă ca o *metafizică a ideii de drept* ca *prealabilă teoriei dreptului.* Din perspectiva acestei a doua căi, se critică perspectiva dreptului pozitiv, ce se preconstituie pe temeiul *faptului*, înțeles ca un *comportament* sau ca o *regulă,* prin care i se conferă un caracter de juridicitate. Cea dintâi cale nu poate ajunge, după M. Reale, mai sus de generalități asupra conceptelor de drept.

M. Reale, observă schema: *cunoaștem* prin intermediul conceptelor și *gândim* prin intermediul ideilor, și compatibilitatea schemei kantianismului cu Kelsen.

„În teoria lui Kant în timp ce conceptul constitue obiectul gnoseologic, de care este inseparabil, ideea are numai o funcție de reglementare ca schemă a unei clase de acțiuni posibile. Acest punct de vedere o dată transportat/deplasat în domeniul dreptului, putem conchide că ideea kantiană de drept este compatibilă cu toate modalitățile de experiență juridică ca, de exemplu, cea stabilită prin voința Statului. Normatitivismul juridic a lui Kelsen ar fi cea mai bună demonstrație a acestei compatibilități de natură pur formală” (M. Reale).

M. Reale susține că perspectiva lui J. M. Trigeaud – ce urmează o distincție între *ideea de drept* și *conceptul de drept*, între gândirea proprie gnoseologiei metafizice a dreptului și ceea ce este cunoscut

[4] Trigeaud, Jean-Marc, *Droits Premiers*, ed. Bière, Bordeaux, 2001.

în planul teoriei dreptului, între care trebuie întotdeauna să fie o corelaţie concretă – propune ideea justului, asemenea lui Rosmini, ca pe o unitate inseparabilă între fiinţă şi valoare, între „fiinţa ideală" şi „fiinţa reală". Astfel, după J. M. Trigeaud, întreaga gnoseologie ca iniţiere în metafizică constă în încercarea de a arăta că ideea dreptului vizează fiinţa celuilalt, adevărul acestei fiinţe, *persoana*. Deci ideea persoanei este cea care ne deschide posibilitatea de a găsi un fundament pentru ideea de drept care nu se plasează în interiorul dreptului însuşi. Omul este astfel raţiunea de a fi a dreptului, cauza şi destinatarul său; *persoana* este valoarea fundamentală atât pentru J. M. Trigeaud, cât şi pentru M. Reale. *Persoana* este şi sursa primă a justului.

Trigeaud nu crede că opţiunea pe care trebuie să o luăm astăzi se mişcă între ciocnirea civilizaţiilor şi democraţia de denominaţiune abstractă şi nivelatoare a omului, şi nici între neo-empirism şi neo-raţionalism, ci în direcţia *persoanei „una și integral prezentă peste tot și mereu distinctă în ordinea propriu-zisă a meta-socialului sau a meta-relaţionalului, a meta-polisului sau a meta-darmei"*. Pentru Trigeaud, Occidentalismul din trecut, Etatismul şi Cetăţenismul de azi sunt o comună recuzare dogmatică a ceea ce el numeşte metafizica vieţii şi a identităţilor în existenţă. El dă persoanei o conotaţie de natură metafizică.

Pe de altă parte, forme noi de reconfigurare a avatarurilor Occidentale *„de deţinere unică a legilor și a sensului istoriei"* sunt evocate de Alain Supiot, întrucât *„orice s-ar întâmpla, ţările occidentale sunt sigure că se situează în sensul istoriei, sens în care doar ele mai cred"*. A fost nevoie, după Supiot, de un lung parcurs istoric, de la Dreptul roman până la modernele declaraţii ale drepturilor, *„pentru impunerea concepţiei noastre occidentale asupra Omului ca fiinţă universală, născută liberă și înzestrată cu raţiune, respectiv egală tuturor celorlalţi oameni"* (A. Supiot, p. 51).

De altfel, observă Supiot, *„acţiunea occidentală de stăpânire a restului lumii s-a fondat pe siguranţa de a deţine adevărul și de a depăși toate celelalte societăţi umane. Această certitudine rămâne pentru noi (occidentalii) intactă, chiar dacă a căpătat faţete multiple de-a lungul timpului. La început a fost conţinută în dogmele creștinismului roman. Însăși noţiunea de Occident s-a născut aici, spre deosebire de creștinismul imperiului de Răsărit, iar aceste norme sunt cele care au servit la început drept motiv de cucerire și de convertire a lumii necreștine. Știinţa a preluat apoi ştafeta de la religie ca justificare a dominaţiei asupra altor popoare"*. (A. Supiot, p. 279).

Aceste coordonate avatarice ca moduri de *stăpânire*, *impunere*, *cucerire*, *convertire* memorfozate în varia forme, mai abile sau mai puțin, agresive sau perfide, de ce n-ar fi ele o limită atitudinală şi de înțelegere specifică occidentului însuşi (chiar propriului ochi occidental!)? Deci, pe când o abordare a alterității altfel decât prin mobilizarea *stăpânirii*, *impunerii*, *cuceririi*, *convertirii*? Pe când o conştientizare a unei atare limite, pe când o *metanoia*?

„A imagina europenizarea sau mondializarea ca procese de estompare a diferențelor şi de uniformizare a credințelor ar însemna să anticipăm un viitor putred. A crede universale registrele tale de gândire şi a pretinde să le impui lumii reprezintă cel mai sigur drum către dezastru. Bătrâna Europă ştie asta, căci a parcurs acest drum de atâtea ori. Franța în mod special, care, de la Waterloo la Dien Bien Phu, a sfârşit mereu lovindu-se de limitele pretenției universaliste. Utopia unei lumi globalizate, care ar face să se contopească în pidgin English valorile pieței şi drepturile omului, este un demers pradă zădărniciei” – atrage atenția Alain Supiot (A. Supiot, p. 32). Acelaşi Supiot ține să menționeze că uniformizarea e adversarul unității, iar fundamentalismul occidental nu poate decât să alimenteze fundamentalismul altor sisteme de gândire.

După A. Supiot *„interpretarea fundamentalistă a diferitelor drepturi ale Omului poate avea trei fețe diferite: cea a mesianismului, dacă căutăm să impunem lumii întregi o interpretare literală, cea a comunitarismului, dacă, dimpotrivă, facem din drepturile Omului marca unei superiorități a Occidentului şi negăm altor civilizații, în numele relativismului cultural, capacitatea de a le asimila şi, în cele din urmă, cea a scientismului, dacă interpretarea drepturilor Omului este raportată la dogmele biologiei sau economiei, care ar fi adevăratele legi intangibile ale comportamentului uman.”* (A. Supiot, p. 289).

Ne amintim că N. Steinhardt se referise la M. Hauriou, cel care susținea că valorile civilizației occidentale sunt *„bune pentru toată lumea*”, şi la H. Massis care punea în cârca orientului ca pe un rău insurmontabil faptul că acesta nu pricepe şi nu posedă concepte şi abstracțiuni, că luptă împotriva personalității individuale etc.

De altfel, față de acest model occidental al dreptului, sau mai bine zis față de sensul unor modele orientale ce pot fi viabile s-au pronunțat, din perspectivă interculturală, Raimon Panikkar, R. Vachon, sau mai recent C. Eberhard. Amartya Sen, laureat al premiului Nobel pentru economie, vorbeşte la rându-i în

Dezvoltarea ca libertate de *„Vestul contemporan și pretențiile de unicitate”* (A. Sen, p. 291), de faptul că *„lumea este invitată să intre în clubul „democrației vestice” și să admire și să sprijine „valorile vestice” tradiționale”* (A. Sen., p. 292).

A. Sen: *„Valori pe care iluminismul european și alte dezvoltări relativ recente le-au răspândit pe scară largă nu pot fi privite ca parte a moștenirii pe termen lung a Vestului – experimentate în vest de-a lungul mileniilor. Ceea ce găsim în scrierile autorilor vestici clasici (de exemplu, la Aristotel) este suportul pentru componentele selectate ale noțiunii cuprinzătoare care creează ideea contemporană a libertății politice. Dar suportul pentru asemenea componente poate fi găsit și în multe scrieri din Asia”* (A.S., p. 292).

Suprapunerea între occident şi clasicism e într-adevăr un anume unghi de vedere, ce se poate preta la abordări noi, nuanțate, într-o anume continuitate şi convergență, după cum poate fi considerat o perspectivă particulară cu o pretenție de superioritate unică şi o tendință de hegemonie universală.

Cât priveşte clasicismul şi caracterul său occidental, de care aminteşte Steinhardt, se pot căuta anumite detalieri interesante cu privire la atare filiație, pornind și dinspre *„dogmatica juridică și credințele ei fondatoare”,* de care vorbeşte Alain Supiot în *Homo Juridicus*. E vorba desigur de o dogmatică care nu este văzută de Supiot ca opusă rațiunii, chiar dacă ideea de dogmatică apare, încă, astăzi, pentru mulți, ca opusul rațiunii, ca un lucru obscen de care trebuie să ne purificăm. *„Rațiunea umană* – spune el – *se bazează, astăzi ca și ieri, în Occident ca peste tot, pe fundamente dogmatice, adică pe existența unui loc al adevărului legii, revendicat și proiectat pe scena socială ca atare”.*

Supiot şi întemeiază concepția Occidentală asupra ființei umane, cu ale sale atribute de *individualitate*, *subiectivitate* şi *personalitate*, pe o moştenire ce ar surveni pe o filiație istorică a Occidentului creştin. *„Această concepție, ai cărei moștenitori suntem, este cea de imago Dei, a Omului creat după imaginea lui Dumnezeu și chemat în această calitate să se impună ca stăpân al naturii. Asemenea Lui, omul este o ființă unică și indivizibilă; asemenea Lui, este un subiect suveran, înzestrat cu puterea Verbului; asemenea Lui, în sfârșit, este o persoană, un spirit încarnat. Dar, creat după imaginea Lui Dumnezeu, omul nu este Dumnezeu. Măreția sa unică derivă nu din el însuși, ci de la Creatorul său, iar el o împarte cu toți ceilalți oameni. Iată de unde ambivalența celor trei atribute ale umanității care sunt individualitatea, subiectivitatea și personalitatea. Ca individ, fiecare om*

este unic, dar în același timp asemănător tuturor celorlalți; ca subiect, este suveran, dar și tributar Legii comune; ca persoană, el nu este doar spirit, ci și materie". (A. Supiot, p. 51). Supiot susține că această filiație creștină occidentală se observă, în primul rând, *„pe fața omului atemporal și universal la care se referă toate declarațiile noastre de drepturi"*. E de văzut raportul dintre carcteristicile individuale, subiective, personale ale omului și această zisă față *„atemporală și universală"* a sa la care se referă declarațiile de drepturi.

Interesant, totuși, acest Om al *drepturilor omului*, ce din unghiul de vedere al lui Supiot are toate trăsăturile unui *„imago Dei"*. Astfel, *homo juridicus* este în primul rând **un individ**, atât în sensul cantitativ (unitate), cât și calitativ (unicitate) al acestui termen de origine juridică (Drept roman: indivis). *„Ființă invizibilă, el este particula elementară a oricărei societăți umane, particulă slabă și imperceptibilă, dotată cu proprietăți juridice constante și uniforme. Ființă unică, el este incomparabil cu oricare altul și înseamnă pentru sine însuși propriul sfârșit. Este o ființă completă și insulară care transcende grupurile sociale diverse și schimbătoare la care participă"*. (A. Supiot, p. 283).

Apoi, Omul *drepturilor omului*, *homo juridicus* ca **subiect suveran**, este văzut de Supiot ca titularul unei demnități proprii, născut liber, dotat cu rațiune și titular de drepturi. *„Este un subiect în ambele sensuri ale termenului: acela de a fi supus respectării legii și protejat de ea; și acela al unui „eu" care acționează, capabil de a-și stabili propriile legi în fața cărora răspunde de actele sale"*. (A. Supiot, p. 284).

În cele din urmă, Omul *drepturilor omului*, *homo juridicus* este o **persoană** ce descoperă uniunea într-o unică entitate a corpului și a sufletului. *„Astfel concepută personalitatea nu este o mască ce trebuie smulsă, ca în filosofiile Indiei, ci o ființă care se descoperă; ea este revelația spiritului fiecărui om în experiența încarnării sale."* (A. Supiot, p. 285).

E de remarcat că pentru Supiot *„acest ansamblu antropologic a supraviețuit secularizării instituțiilor occidentale, iar cele trei atribute ale umanității se regăsesc, în deplina lor ambivalență, în Omul declarațiilor drepturilor. Referința la Divinitate a dispărut din Dreptul persoanelor, fără însă a dispărea necesitatea logică de a conferi fiecărei ființe umane o Instanță garant a identității sale și care să simbolizeze interdicția de a trata omul ca pe un lucru"* (A. Supiot, p. 51).

Relativ la Stat, Alain Supiot susține că *„ideea unui Stat care dăinuie veșnic își are originea în ideea corpului mistic, odată cu teoria celor două corpuri ale regelui. Occidentul modern a secularizat aceste noțiuni și a*

făcut din stat garantul ultim al identității persoanelor și al cuvântului dat" (A. Supiot, p. 19).

Că acest *„ansamblu antropologic"* ar fi supraviețuit în urma secularizării, fără să pătimească mutații ale conținutului odată cu decapitarea originii şi a sensului, cine poate crede? Sonia Drăghici[5], într-o excelentă teză, analizează bazele acestei noi ordini seculare instituite la 1789, precum şi limitele implementării ei în raport cu ordinea Vechiului Regim. Mai degrabă, această reală, evidentă limitare a posibilității eradicării şi epurării definitive, fără rest, a Vechiului Regim, a determinat şi necesare reevaluări ale acestei fracturi a istoriei, în linia cărora se situează, se pare, şi Supiot.

E interesantă dezbaterea asupra *îndatoririlor* din timpul Revoluției, pe care M. Gauchet[6] o observă amintind de poziția „abilă" a lui Robespierre față de *îndatoriri*: *„Îmi aduc aminte de Adunarea Constituantă, pe vremea când mai era demnă de popor, că a dus o bătălie de trei zile împotriva clerului pentru ca în Declarație să nu fie introdus cuvântul* **îndatorire.** *Trebuie doar să fixați foarte simplu principiile generale ale drepturilor poporului, din care decurg în mod firesc îndatoririle sale. Dar nu trebuie să introduceți în declarația voastră cuvântul* **îndatorire**" (M. Gauchet, p. 270). Gauchet, trecând peste acest *„exorcism aproape inutil, într-atât de evanescentă era apariția",* continuă, spunând cu trimitere la Robespierre că nu fu uşoară pentru el despărțirea *„de un dublu așa de puternic".* Aşa încât, peste nici un an, Robespierre ajunse în situația *„de a întări principiile pe care trebuie să se bazeze stabilitatea și fericirea Republicii"* şi de a termina şi consolida, *„într-un ultim și decisiv efort, revoluția drepturilor omului".* Astfel că, într-un faimos discurs de pe 7 mai 1794, *asupra legăturilor dintre ideile religioase și morale și principiile republicane,* Robespierre *„propune instituirea cultului Ființei Supreme",* a cărei primă sărbătoare a şi avut loc peste doar o lună, pe 8 iunie 1794. Pe 28 iulie, Robespierre fu executat.

Gauchet punctează această traiectorie curbată a lui Robespierre – curbă ce se închide *„în răspăr cu propria lui tabără"* – ce trece de la statutul de *„perseverent apărător al libertății depline"* la *„sărbătorirea solemnă a obligației"*, încât *„ai crede uneori, urmărindu-l, că auzi glasurile nefericiților lui opozanți din dezbaterea anterioară"* (M. Gauchet, p. 271).

---

[5] Drăghici, Sonia, *Fundamentele constituționale ale dreptului civil*, ed. C.H. Beck, Bucureşti, 2010.

[6] Gauchet, Marcel, *Revoluția drepturilor omului*, ed. Trei, 2004.

Robespierre: *„Poporul francez recunoaște existența Ființei Supreme și nemurirea sufletului. Recunoaște cultul demn de Ființa supremă, ca fiind practicarea îndatoririlor omului. Și așază în primul rând al acestor îndatoriri ura față de rea-credință și tiranie, pedepsirea tiranilor și a trădătorilor, ajutorarea celor nefericiți, respectul față de cei slabi, apărarea celor oprimați, să facă pentru ceilalți tot binele de care e în stare și să nu fie nedrept față de nimeni..."* (M. Gauchet, p. 272).

E limpede, însă, că interdicția reificării omului izvorâtă, protejată și promovată într-un model secular nu e suficientă pentru păstrarea identității persoanelor, chiar și atunci când se invocă chipul omului ca *„imago Dei",* dar concomitent se ascunde și se uită temeiul și sursa activă, Chipul ce luminează, oglindește și hrănește această identitate. Paricidul Divin face ca drepturile fiului să fie ilegitime, după cum și fratricidul Fiului Divin(-uman) duce la pierderea asemănării și la dezmoștenire. Substituirea Paternității printr-o instanță tutelară, ce vrea să își asume rolul de garant al identității, împotriva voinței paterne, ce dă chip și nume, e o formă de uzurpare, de siluire, de supliciu.

De altfel, de reținut că și Robespierre trimite către sentimentul religios și către o instanță superioară pentru a forma individul drepturilor omului *„așa încât,* spune M. Gauchet*, afirmarea drepturilor lui să se însoțească în conștiința sa „instinctiv" cu măsura limitelor lor în drepturile altuia"* (M. Gauchet, p. 271). *„Capodopera societății ar fi crearea în [om], pentru lucrurile morale, a unui instinct rapid care, fără ajutorul tardiv al raționamentului, l-ar îndemna să facă binele și să evite răul (...) Or, ceea ce produce sau înlocuiește această clipă prețioasă, ceea ce ține locul insuficientei autorități umane este sentimentul religios, care întipărește în suflete ideea unei sancțiuni date preceptelor morale de către o putere superioară omului"* (M. Gauchet, p. 271). M. Gauchet: *„Ba mai mult, această împlinire, ce-ar consfinți adevărata instaurare a omului drepturilor omului, ar fi oare de conceput fără un punct de sprijin dincolo de dialogul subiectului cu el însuși și al oamenilor între ei? – se va fi reținut ezitarea crucială dintre* ***producere*** *și* ***înlocuire****. Desăvârșirea efectivă a cuceririi drepturilor pretinde, prin urmare, întronarea îndatoririlor, consacrarea acelui „respect religios al omului față de om" fără de care nu există „fericire socială""* (M. Gauchet, p. 271).

La urma urmei, nu referința la Divinitate importă, căci simpla referință poate fi, de bună seamă, și un lucitor alibi, ci Chipul și

Prezenţa vie a Sa, nu o oarecare prezenţă, ci aşa cum s-a descoperit la plinirea vremii. Forma de *„imago Dei"* se umple de conţinut numai în procesul asemănării ca neîncetată şi permanentă oglindire a Divinului în ea. În absenţa acestei oglindiri, *„imago Dei"* se mişcă însfărâmată şi încrustată de alte conţinuturi. Supiot vrea, la rându-i, să ne facă să credem că Religia seculară e nu doar „egală", „un fel de totuna" creştinismului, dacă nu cumva şi „mai egală", ci şi legitimă (întrucât e tot religie nu?), ca una ce o prelungeşte, o continuă pe aceasta, desigur, într-o formă nouă, cum altfel decât potrivită contemporanilor, adică seculară. Supiot, de altfel, spre deosebire de Steinhardt, îl repune în drepturi pe Auguste Comte, ca profet al acestei noi Religii a *„umanităţii unificate",* cum o numea Pierre Manent. *Dogmatica juridică*, pe care ne-o predă Supiot ca pe un *crez*, se vrea un răspuns şi o soluţie (occidentală, particulară) la chestiunea (globală, universală) dacă *„există credinţe comune întregii umanităţi, altfel spus valori universal recunoscute, dacă nu observate şi susceptibile de a furniza o bază instituţională acestei globalizări? Sau, dimpotrivă, sistemele dogmatice sunt impermeabile unele faţă de altele şi nu pot decât fie să se ignore, fie să se războiască?*" (A. Supiot, p. 208). Diversitatea globală a identităţilor, asumând şi mărturisind acest crez, ca punct comun al unificării, ar urma, după Supiot, să-şi interpreteze specific conţinutul identitar al acestei *„construcţii dogmatice"*. Pornind de la cele treizeci şi şase de perspective ale muntelui Fuji de Hokusai, ca multiple şi diferite puncte de vedere asupra aceluiaşi obiect – *„ce nu fac posibil ca unul să fie mai adevărat decât altul întrucât ţin de criterii ale adevărului experimental"*– ca exemplu ce exprimă mai mult decât limbile – care în acelaşi timp sunt *„ireductibile una la cealaltă şi traductibile una în cealaltă"* –, Supiot situează în rolul măreţ al muntelui Fuji drepturile omului. Chestiunea să fie doar a perspectivelor asupra muntelui Fuji? De ce nu şi perspective diferite de pe munţi diferiţi? De ce nu perspectiva din Carpaţi diferită de perspectiva de pe Himalaya, Fuji etc.?

Un interes special am crede că ar putea suscita înţelegerea acestei „treceri" de la dreptul roman către modernele declaraţii ale drepturilor, şi de la occidentul creştin către occidentul modern, treceri pe care A. Supiot pare că le vede într-o curioasă continuitate ce nu trădează la el o reală fisură, cu atât mai puţin vreo ruptură sau vreo fractură. La Supiot, în aceaste „treceri" se exprimă o deplasare pe un al tărâm, într-o capsulă de supravieţuire, a unui

corpus dogmatic juridic de factură antropologică, într-o bizară filiație, ce într-o problematică onto-axiologică asupra fundamentelor dreptului, așezată într-o perspectivă critică, ca aceea a lui J. M. Trigeaud, care distinge între *„ceea ce fondează”* și *„ceea ce justifică”*, s-ar înscrie într-o justificare, dacă ar fi expresia inspirată a unei referințe metafizice.

O metafizică ce ne duce către un cult al Ființei Supreme, fie că e sau nu *„sărbătorită la 8 iunie”*, așa cum propusese și apucase să consacre Robespierre, e o trecere și o situare pe un al tărâm, al nefârtatului. A institui cultul unei pietre, metafizice, filosofale, supreme, oricare sau oricum ar fi ea, alta însă decât Cea pe care *„au nesocotit-o ziditorii”*, ce are Chip și Nume, e o altă construcție, o altă incintă, un alt spațiu, anonim, iconoclast chiar iluminat fiind el. Spre o regăsire deci a lui *„imago Dei”,* nu pe cale metafizică, speculativă sau abstractă, ci pe calea concretă a chipului filiației, a Fiului ce descoperă *„imago Dei”* omului.

Aflarea cărării acestei „treceri” ar fi nu doar interesantă, utilă, folositoare, ci numaidecât prețioasă pentru o autentică regăsire, ce risipește rătăcirea, așezând întru adevăr calea întoarcerii în prezent a tradiției juridice și a clasicismului juridic. Clasicism juridic ce trebuie văzut de poate fi circumscris la zorii modernității, ai Iluminismului sau de poate chema către o înțelegere a sa într-un spirit al antichității juridice. Cu alte cuvinte, un clasicism juridic antic și un altul modern? În ce fel și încotro spiritul dreptului roman? Dar și întâlnirea sa cu creștinismul în ce fel a fost și este (încă) posibilă?

Există, desigur, și astăzi, tendințe de *transformare* a dreptului ce se raportează diferit la *recuperarea tradiției juridice* și la *întoarcerea la dreptul clasic*, expresii cărora li se oferă chiar un înțeles și un sens diferit. Unele se revendică, se întemeiază și se justifică în miezul acestei transformări pe principiile modernității, așa cum sunt B. Melkevik, J. Habermas. M. Villey sau, la noi, Gh. Dănișor merg către o recuperare a tradiției juridice a clasicismului antic. M. Villey, ce vede concepția clasică a dreptului în inaugurarea aristotelică prelungită de dreptul roman și apoi de către Toma d'Aquino, evidențiază chiar patru trăsături ale clasicismului juridic (v. M.D. Linte, p. 116). M. Villey critică umanismul juridic al modernității, considerând chiar că *„apariția drepturilor omului dovedește descompunerea conceptului de drept”* (v. M.D. Linte, p. 116). Pentru M. Villey, *subiectivismul modernilor*

a substituit naturalismul antic, altfel spus, modernitatea juridică a dus la o veritabilă dizolvare a *dreptului natural*. Cu alte cuvinte, unghiuri de vedere care nu văd o legătură de continuitate, sau vreo punte între clasicismul antic, clasicismul dreptului roman şi ceea ce unii consideră clasicismul modernităţii. Dimpotrivă.

Eruditul acad. Val. Al. Georgescu sesiza pertinent receptarea diferită a dreptului roman pe filieră latină faţă de de cea bizantină (v. M. D. Linte, *Moşul în antropologia juridică*). Pentru Val. Al. Georgescu[7], *„în întreaga Europă unde dreptul roman de limbă latină a cunoscut implantarea derivată de la „renaşterea bologneză", privatizarea anterioară Revoluţiei franceze a fost dominată de manipularea ideologică a modelului roman redus la schema enunţată de către Ulpian (D.1,1,2) şi la comentariile convenţionale ale acestui text fundamental şi aparent definitiv".* Referitor la Ulpian şi la dreptul românesc, Val. Al. Georgescu afirmă că *„în Valahia şi în Moldova textul lui Ulpian nu este cunoscut şi nu a putut suscita interesul decât în momentul când acesta a intrat în circulaţia culturală prin ediţiile occidentale Basiliaues şi Digeste chiar la începutul sec al XVIII-lea, în Moldova având o uşoară întârziere. Ecoul unei recepţii ale acestei terminologii savante de origine romano-bizantină nu se găseşte în nici un document intern sau monument juridic înainte de 1830."* (Val. Al. Georgescu, p. 134).

E de amintit aici precizarea lui Val. Al. Georgescu că distincţia între *„dreptul public-drept privat",* în expresia sa doctrinală de inspiraţie franceză şi romanistică, devine un element fundamental al modernizării dreptului în România, după 1830, odată cu trecerea de la tradiţia feudală la noul tip de societate modernă instaurată în timpul secolului al XIX-lea. Cu toate acestea, Val. Al. Georgescu crede că dincolo de chestiuni de ordin terminologic şi doctrinar nu trebuie dedus în mod superficial că dreptul român s-a dezvoltat până în secolul XIX în afara oricărei problematici a dualismului „public-privat". Eminentul jurist sesizează, faţă de acest dualism şi de termenii ce-l alcătuiesc în spaţiul românesc înainte de sec. XIX,

---

[7] Georgescu, Val. Al., *Developpement du droit dans le sud/est de l'Europe (XIV siecle-1914. Fonds commun-cadre unitaire-facteurs identiques ou paralleles-particularism regionaux-dynamisme ethnique et national (pp. 1-87)* în Handbuch der Quellen und Literatur der neueren europäischen Privatrechtsgeschichte, Dritter Band, Das 19, Jarjhundert, Fünfter Teilband, Südosteuropa, München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1988.

că *„totul este relativ, nuanțat și susceptibil de conversie calitativă"* (Val. Al. Georgescu, p. 136).

Val. Al. Georgescu observă în spațiul românesc un joc feudal şi premodern de dihotomii „public-privat", care nu se regăseşte în acest fel nici în societatea antică, nici în societatea modernă capitalistă. *„Problema dualității domeniilor este constantă, punctele de separare și de divergență sunt tipologic aceleași, dar interesele concrete, stilul și intensitatea jocului juridic sunt diferite de la o epocă la alta, de la un tip de societate la altul. Pentru societatea românească, intensitatea acestui joc a fost în același timp blocată și prea liberă. Stilul este ambiguu, interesele s-au ciocnit cu tot atâta brutalitate cât spirit patriarhal, potrivit unei logici a concretului și a lucrului viu"* (Val. Al. Georgescu, p. 136).

Apropo de această trecere, din sec. XIX, la Statul modern, în Țările Române, Sonia Drăghici sesizează modul particular al acestei treceri ce nu s-a desfăşurat sub auspiciile dure al secularismului occidental, precum în Franța secolului XVIII. Această „convertire" la statul modern a avut loc într-un cadru şi într-un mod diferit de cel occidental, într-un alt context. Sonia Drăghici: *„Dacă specificul drepturilor omului în Franța revoluționară era acela de a formula legitimitatea puterii instituite, în Principate nu se poate vorbi despre existența unei reale legitimări a puterii instaurate în acest sens, din moment ce proclamarea acestor drepturi este manifestarea unei voințe externe poporului român, filosofia drepturilor omului definită de Revoluția franceză nefiind la acea vreme o filosofie specifică spațiului politic românesc."* Sigur că ar fi de aprofundat lămurit când, cât şi în ce fel această filosofie a drepturilor omului a fost receptată nu doar în spațiul politic românesc ci şi în cel al doctrinei juridice?

De altfel, Sonia Drăghici face precizarea că drepturile omului nu puteau avea în Principate aceleaşi consecințe în ceea ce priveşte instituirea unei libertăți ca natură umană autonomă datorită raportării aici la adevărurile unei lumi teocentrice, deci, atâta timp cât ele se situau *„în Principate într-un spațiu social în care patriarhul este membru de drept al Comisiei centrale. În acest sens Firmanul pentru organizarea Administrativă a Principatelor Unite din 1861, ce prevedea condițiile realizării uniunii reale, continuă practica instituită de Convenție prin art. 2 care arăta că „prezidenția Adunării va aparținea în mod alternativ Mitropolitului Moldovei și acelui din Valahia". Chiar dacă art. 4 al Statutului dezvoltător schimbă tradiția și arată că „Președintele Adunării se numește în fiecare an de*

Domn, din sânul ei", este vorba mai degrabă despre o strategie politică decât despre o secularizare, atâta timp cât art. 7 al Statutului arată: „Corpul ponderator se compune de Mitropoliții țărei, de Episcopii eparhielor...". Clerul rămâne astfel asociat la exercițiul puterii legislative în Principate, cu atât mai mult cu cât art. 11 al Statutului arată că Mitropolitul primat al Românei este de drept Prezidentul Corpului ponderatoriu, în caz de împărțire egală a voturilor, votul acestuia fiind precumpănitor..."(Sonia Drăghici, p. 82).

Interesantă este sublinierea de către Val. Al. Georgescu – în contexte autohtone, premergătoare secolului XIX, ce diferă ca stil de dreptul roman – a forței unei perspective *publiciste*.

Val. Al. Georgescu: *Putem sublinia, în contexte autohtone al căror stil este diferit de dreptul roman, amploarea și forța unei perspective „publiciste". În lumea românească, „public" este satul cu gura satului (satul care vorbeşte prin gura sa), veritabil organ judiciar de mare eficacitate, este obştea (satul ca şi comunitate organizată juridic), este soborul, chiar sinodul (clerului și laicilor), este „marea adunare a țării" , este „toată țara". „Public" este și „moșia" (moştenirea, pământul ancestral), cea a familiei, a neamului, a poporului şi a prințului legitim al țării, „moșia" sa. Este public tot ceea ce este „obștesc" (comunitar, chiar social, general, „național") „moşinesc, moşnenesc şi moştenire" (moştenire, dintr-o rădăcină aparținând fondului autohton al limbii române). „Public" este „datina" (obiceiul ancestral) întregii comunități, a populus.*

În fața acestui publicum român, nu exista nici privus, nici privatus, nici singuli. Există omul, creştinul, Românul (liber sau supus), cultivatorul (plugarul), țăranul (omul pământului), există fața și obrazul (inclusive cele ale boierului care face mare caz de asta și trage foloase), există capul (caput). Dar până în secolul al XIX-lea, în ciuda unor lupte aprige, omul în fruntea grupului său, ceata sa, înconjurat de cetașii săi (membri ai suitei) era o structură frecventă, mai ales în dreptul material al contractelor, în dreptul familiei şi în procese (Val. Al. Georgescu, pp. 135-136).

Pe de altă parte, Val. Al. Georgescu subliniază că deşi *„juriștilor tradiției romanistice, constructorilor de drept modern le place să opună dreptul privat la dreptul public şi invers"*, nu trebuie uitat că baza dihotomiei romane: *publicum* sau *privatum*, *ius*-ul nu încetează niciodată a fi în sensul larg al cuvântului, *ius civile*, *ius Civitas*, *Ius Civitas-Stat*, şi de metamorfozele ulterioare acestei forme de Stat. N. Steinhardt, după cum am văzut, accentua necesitatea menținerii acestui drept comun general în sensul *ius civile* şi preeminența dreptului privat,

semnalând totodată pericolul tiranico-anarhic, dizolvant al autorității și al libertății, rezultat al amestecului și confuziei dintre *dreptul public* și *dreptul privat*.

Sonia Drăghici analizează o tendință actuală a transformării dreptului privat sub acțiunea principiilor de drept public, prin preluarea temei raportului dintre dreptul public și cel privat în doctrina constituționalizării ramurilor dreptului. Astfel, sintagma *drept constituțional civil* desemnează un drept civil transformat de drepturile fundamentale, ce presupune, totodată, recunoașterea unei întâlniri între două aspecte ale ordinii juridice care urmăresc finalități diferite. De fapt, *„susținerea existenței unui drept constituțional civil presupune acceptarea faptului că unul dintre efectele sau tendințele procesului de constituționalizare constă în ștergerea distincției dintre dreptul public și dreptul privat și a diferențelor care o susțin, fundamentat de instituirea drepturilor fundamentale ca sistem axiologic valabil pentru toate sectoarele vieții sociale și juridice”*.

Ștergerea distincției dintre dreptul public și dreptul privat se mișcă într-o firească consecință spre o ștergere a distincției dintre stat și societate. *Dreptul nou*, sesiza și N. Steinhardt, confundă aceste două domenii. Steinhardt ține la prezervarea distincției dintre Stat și societate. *„Statul e o putere publică; dreptul e creat printr-însul, și amândurora li se impun limite precise pe care nu le pot depăși sub nici un cuvânt. În viața intimă, în viața sufletească, în domeniul natural, legile nu vor putea intra, pentru că aceste porțiuni ale vieții nu aparțin puterii publice. Societatea pe de altă parte, garantează drepturile raționale ale omului; domeniul juridic o depășește. Retras din viața publică, individul găsește drepturile sale naturale în societate”* (N.S., p. 230).

Visul societății fără stat nu e nou. N. Rouland îl regăsea de la Ovidiu până la Lenin. O societate ordonată fără Stat, fără guvern coercitiv, e, după Crowder, definiția funcțională a anarhismului cel cu mai multe fațete. (v. M.D. Linte, pp. 176-177). Emmanuelle Jouannet, la rându-i, atrase atenția asupra riscurilor majore generate de absorbția Statelor suverane într-un fel de societate civilă internațională, asupra disoluției lor într-un organism social. Steinhardt critică vestirea dispariției Statului, ce e vizibilă în opera lui Duguit, cel care citează cu elogii anarhiști ca Proudhon, Bakunin, sau ca sindicalistul anarhist Pelloutier. Același Duguit, despre care Steinhardt spune că și-a folosit timp de treizeci de ani scrisul și vorba pentru a arăta nu doar că Statul e pe moarte, ci și că nu există putere,

„că dreptul se formează în afara legii, că nu există suveranitate, că sindicatul e elementul viitorului, că din sindicate se va naște un nou drept” (N.S., P, p. 306). Acel sindicalism, despre care Steinhardt spune că *„primește cu elogii doctrina morții Statului, părăsirea ideii de autoritate, ideea federalistă”*. Dreptul sindical criticat de Steinhardt ia naștere *„nu din voințe, ci obiectiv, din însăși funcția socială. Nu e nici drept public nici drept privat; dincolo de clasificările obișnuite, e o „sinteză””* (N.S., P, p. 315).

J. W. Lapierre vede posibilă o „dispariție” a statului în sensul unei transformări sau substituiri a lui cu un alt model de organizare, în care *totuși organizarea specializată a puterii nu poate să lipsească*. Cu alte cuvinte, după J. W. Lapierre, nici federalismul, nici descentralizarea, nici autogestiunea, nici moralizarea puterii politice nu echivalează cu dispariția puterii ei.

Vigilența lui Steinhardt, însă, s-a aplecat cu curaj, tenacitate și hotărâre nu doar spre citirea și înțelegerea acestor disimulante tendințe de dispariție prin „transformare” a Statului, de dizolvare a autorității și a suveranității lui, a puterii lui, ci și spre deslușirea, disecarea, devoalarea și denunțarea acestor veritabile borți labirintice, avide și mistuitoare ale *noului* (cal troian). Spre exemplu, *„la Marx, guvernanții pun mâna pe Stat pentru a aplica „dreptul” sub care se ascund interesele lor de clasă”*, după cum se sprijină pe îndemnul din Manifestul comunist (capitolul II): *„Și dreptul vostru nu-i alta decât voința clasei voastre prefăcută în lege”* (N.S., P, p. 298). La Duguit, guvernanții ajung tot prin luptă și forță la putere, iar *„Statul devine o cumplită aplicare prin forță a regulilor pe care le vor interpreta ca bune deținătorii puterii”* (N.S., P, p. 299). Anarhistul Proudhon e văzut de Steinhardt și ca *„doctrinar al Statului economic”* și *„apărător al grupărilor care-și creează propriile statute și care vor crea prin federalizarea lor noua societate în care proprietatea va fi „umanizată” și socializată”* (N.S., P, p. 313). *„Organizarea împotriva Statului a profesiunii, a familiei, a grupurilor înseamnă trecerea puterii juridice în competența instituțiunilor sociale. Pentru socialiști și evul mediu, Statul e înlocuit cu forțele sociale”* (N.S., P, p. 300). La Saint-Simon, Steinhardt recuză, așa cum nu o făcuse Gurvitch, ce dimpotrivă, și-o însușise, *„„societatea industrială” opusă Statului, „constituția economică” opusă celei politice, preeminența producției”* (N.S., P, p. 312).

Pentru Steinhardt, *„problema economică e o față a crizei puterii”* (N.S., P, p. 293). Fapt pentru care în viața politică, precum și în cea

economică, *„nu e nevoie de o nouă direcție, [ci] numai de continuarea acțiunii clasice a guvernelor”* (N.S., P, p. 293). De altfel, *dreptul politic* este, după Steinhardt, cel care, *„întărind Statul constituțional printr-o construcție juridică în afara vieții economice”,* mai reușise *„să deosebească democrația de socialism”* (N.S., P, p. 288).

Această grijă a lui Steinhardt pentru prezervarea Statului nu are, desigur, de-a face cu etatismul în care Statul își lățește atribuțiile, a Statului ce devine așa cum îl deșiră H. Berthélemy: *„bancher... bibliotecar, colecționar, gravor..., antreprenor de spectacole, negustor de ape minerale, medic, filantrop... tapițer, silvicultor, crescător de animale... societate de asigurare, ziarist”* (N.S., P, p. 293). Etatismul acesta e unul care coboară nivelul vieții economice, întrucât, așa cum spune Guyot: *„Indivizii muncesc și economisesc, guvernele risipesc și dac datorii”,* libertatea și inițiativa individuală fiind, pentru Steinhardt, cele ce pot menține civilizația (N.S., P, p. 293). Paradoxal, pentru Steinhardt, individul, nefiind stăpânit de interesele și spiritul de grup (sindicale), ajunge mai lesne la indiferență față de interesele personale (egocentrice) (N.S., P, p. 292). El susține, de altfel, o egalitate între indivizi strict legală, sub forma politică a cetățeniei în sensul unei democrații, ce nu este doar deosebită de socialism, ci chiar opusă lui, ca sistem ce nu urmărește prevederi sociale sau stare materială. *„Democrația socială, pe care marxiștii, sindicaliștii sau solidariștii o pregătesc, împinge sistemul spre extreme, spre egalitatea naturală”[...] „Democrația „economică”, „industrială” sau „societară” a lui Proudhon, Saint-Simon sau Fourier e aceeași cu confuzia actuală”* (N.S., P, p. 289).

Recent, președintele țării propunea, în mod hilar, de pe poziții liberale, *„o limitare a deficitului bugetar prin Constituție”* ca armă împotriva populismului. Această inserție în constituție a unei atare măsuri, de natură mai degrabă contabilă (mai cu seamă fără viziune economică decât cu), conform perspectivei lui Steinhardt, numai în liberalism nu se înscrie. Se înscrie, evident, în vechile „noi tendințe”, pe care le-a sesizat cu luciditate Steinhardt acum aproape trei sferturi de secol. La fel cum necesitatea realizării Statelor Unite ale Europei în baza unui argument al președintelui de genul: „*numai prin cedarea masivă de suveranitate Europa mai poate rămâne o putere economică și militară”*, se înscrie într-o preeminență a economicului și a militarului față de politic și de libertățile fundamentale. E ca și cum azi, precum cum odinioară consemna Scriptura, ni se argumentează că trebuie,

că aşa e bine, să ne vindem dreptul de întâi născut pentru un blid de linte. De deficitul de democraţie la nivelul construcţiei a scris nu numai P. Magnette.

Dacă se adaugă la aceaste propuneri ale preşedintelui şi cea atât de frecventată formulare a sa cu *„reforma Statului"*, precum şi cea cu *„cedarea masivă de suveranitate",* e limpede că se conturează o atitudine pe care Steinhardt a decodificat-o, a situat-o, a denunţat-o de mai înainte. Iată un argument al actualităţii perspectivei clare şi lucide a lui Steinhardt, izvorâtă nu din vedenii, ci din înţelegerea justă şi onestă a ierarhiei şi ordinii fireşti a valorilor. Iată de ce propunerea vehiculată la nivelul european de azi, aceea a unei guvernanţe economice în schimbul renunţării la atribute ale suveranităţii Statului, Steinhardt i-a sesizat pericolul nu azi, ci cu decenii în urmă, respingându-i primitivismul tendinţei ce o motivează.

Dacă adăugăm la pupitrul acestei directive şi pe cancelarul Merkel, respectiv Germania, vom înţelege mai bine în ce se mişcă fondul doctrinar al modei de azi de la Bucureşti şi nu numai ascultându-l pe Steinhardt, ce concluzionează cu privire la opera lui Duguit: *„Contradictorie sau nedeosebită în concluzii de ceea ce voia să înlocuiască, produs al mai multor influenţe opuse, peste care se aşterne* ***lustrul solidarităţii împăciuitoare****, pe care o însufleţeşte un* ***socialism nemărturisit****, opera lui Duguit e în bună parte o doctrină germană îmbrăcată după moda franţuzească a unor anumiţi ani"* (N.S., P, p. 299).

Propriu-zis, Steinhardt se desfăşoară critic asupra socialismului, socialului, sindicalismului, solidarismului, nu din raţiuni ideologice sau din lipsă de empatie faţă de nevoile omului, ci pentru că aceste „tendinţe" (re)construiesc un alt tip uman – în care el străvede o răsucire a scării valorilor –, că (re)configurează ale tipuri de relaţii sociale, că sunt coagulări de interese parţiale ce duc la excese, la dezordine, la criză, punând în pericol libertatea. Dar nu dezordinea e pericolul ultim, spune Steinhardt, ci ceea vine după ea.

Libertatea pe care caută să o apere Steinhardt, atât a individului, cât şi a Statului, nu are nici o legătură cu formele nehotărnicite, degenerate, cu excrescenţele canceroase ale acestora, ce trec izbitor pe contrasens. Libertatea apărată cu tărie de Steinhardt e cea a verticalităţii oneste şi neîndoite, ce păstrează cristalină tensiunea inerentă căutării rostului şi sensului omului. E libertatea demnităţii, libertatea valorii persoanei umane.

El sesizează în „tendințele" vremii această răscruce între individ şi social. Opțiunea sa către individ şi libertate i-a fost confirmată, după cum în Geneză, ca *bună foarte* chiar de social(ism) şi comun(ism), ce şi-au adeverit prin faptă intențiile, citite, însă, de mai înainte, de Steinhardt. Pentru Steinhardt, individul nu apare, aşadar, ca o carapace egocentrică, cât pare deschis către tainicul sens al persoanei. La urma urmei, a biruit către acest sens prin opțiunea liberă de a se „naşte din nou", chiar în miezul întunecat şi concentraționar al social-ismului. Am putea spune că şi această „naştere de Sus" s-a săvârşit întru început cu lepădările ce le-a făcut cu fața către Apus, iar apoi s-a plinit cu unirea cea mărturisită cu fața către Răsărit...

Dreptul în context şi/sau transformarea dreptului

I. Dreptul în context

I.1. *Dreptul în context* în orizontul Filosofiei dreptului

În *Filosofia drepturilor omului* Gheorghe Dănişor atrage în actualitate atenția asupra Dreptului „în context”[1], asupra Dreptului care „urmează contextul”.

„Dreptul, în sensul clasic – arată Gheorghe Dănişor – este legat de context. El nu este desprins de complexitatea vieții sociale care este de tip relațional. Ca urmare, dreptul trebuie să vizeze relațiile preexistente în viața de zi cu zi. Nu putem desprinde omul de acest context relațional pe care îl reflectă în mod specific prin drept. Un anumit formalism se impune, dar acesta nu poate fi rupt de acest context, decât cu riscul de a-şi pierde orice valoare. Dacă se întâmplă acest lucru, dreptul îşi pierde orice pertinență practică, efectivitatea sa fiind pusă sub semnul întrebării”[2].

În modernitatea ca ruptură de tradiția clasică, Gh. Dănişor semnalează riscul implicării Dreptului în aventura de creare a realului, a unui real *„cum ar trebui să fie”*. Astfel, Dreptul fărămițat în

---

[1] Gheorghe Mihai, marele nostru teoretician al dreptului, vorbeşte în *Fundamentele dreptului* de natura istorică a rațiunii, de limitarea ei prin situarea într-un context istoric şi de natura istorică a valorilor universale, ceea ce, aplicativ, „înseamnă că vom înțelege Justul ca indexat la perspectiva unei istorii şi a unei culturi”. De altă parte, reflectând asupra titlului filosofului şi juristului francez: *Despre spiritul legilor*, Gh. Mihai observă că e vorba de spiritul şi nu de rațiunea legii, şi conchide: „Spiritul e atribut al legilor juridice, adică mai mult în mod esențial decât rațiunea. Înseamnă că a vorbi de rațiunea legilor e a săvârşi o reducțiune, o plasare într-un plan impropriu”. Gheorghe Mihai, *Fundamentele dreptului*, vol. III, All Beck, 2004, Bucureşti, nota 1, pp. 113-114. Ni se pare importantă, mai cu seamă în ceea ce priveşte o situare în *context*, această înțelegere ce arată către o „întrupare” istorică a rațiunii după cum şi către „întruparea” „valorilor universale”, dar şi înspre o depăşire a rațiunii prin spirit.

[2] Dănişor Gheorghe, *Filosofia drepturilor omului*, Universul Juridic, 2011, Bucureşti, p. 221.

drepturi nu mai depinde de contextul social, ci de voința socială care prescrie, iar efectivitatea dreptului nu mai depinde de întâlnirea cu realul, ci de justificarea în cerc a autorității. Prin urmare, Dreptul *„nu mai este în context și nu mai susține un context"*, fiind implicat în reconfigurarea artificială a realului social, într-o reconstrucție a unui spațiu comunitar nu mai puțin marcat de artificialitate.

Pentru Gh. Dănişor, realul este acel *„a-fi-împreună-cu-ceilalți"*, real la care trebuie să se raporteze orice normă morală, juridică, politică etc. „A fi împreună cu ceilalți" este „realitatea unei comunități care se realizează spontan, adică nesilit, liber. Constrângerea este secundară, ea nu joacă un rol esențial. Efectivitatea dreptului depinde de înțelegerea corectă a întâlnirii normei cu realul"[3].

Gh. Dănişor susține aşadar o necesară limitare a dreptului de către realitatea socio-politică ce constituie *contextul* pe care dreptul trebuie să-l urmeze, şi, ca atare, susține că activitatea de normare nu poate evita confruntarea cu o realitate socio-politică deja existentă[4].

Pe de altă parte, el semnalează riscul promovării unei umanități abstracte decontextualizate, lipsite de complexitatea relațiilor

---

[3] *Ibid.*, p. 224. Apropo de *realul* ce constituie izvor de drept, Gh. Mihai arată că *realul* din care decurg caracteristicile unui drept pozitiv e format dintr-un complex de factori, externi lui, aflați în interacțiune: geografici, biologici şi demografici; cognitivi şi axiologici; politici, istorici şi economici; psihologie colectivă. Gh. Mihai, *op. cit.*, nota 2, p. 63.

[4] Pentru Gh. Dănişor, „contextul este o realitate specifică de mare diversitate, dar care îşi regăseşte temeiul într-o realitate completă, în cazul nostru, în realizarea lui *a-fi-împreună-cu-ceilalți* universal". *Ibid.*, p. 20. Pentru Gh. Mihai contextul nu trebuie accentuat doar pe linie sociologistică întrucât implică şi condiții cosmo-fizice şi bio-geografice: „Nici o „realitate socială" nu e în afara alianței comunităților cu natura în care şi prin care subzistă. (...) Dacă istoricii probează că mediul fizico-geografic e o permanență care domină temporal istoria unei comunități, juriştii se înşală spunând altfel. Când observăm că este necesar să interpretăm izvorul formal de drept în particularitatea lui istorico-naturală, determinările ultime ale normelor juridice stau în această istorie în care alianța cu „condițiile de timp şi loc" se vădeşte în multiformitatea culturii comunității pentru care este". Gh. Mihai, *op. cit.*, nota 2, pp. 63-64. De altă parte, Gh. Mihai, pornind de la constatarea că distribuția populației pe glob este condiționată nu doar de factori naturali – relief, climă, hidrografie, resursele solului şi subsolului, ci şi de caracteristici demografice, apreciază că „aceste caracteristici demografice impun o anumită strategie normativă juridică şi morală, spontană sau organizată". *Ibid.*, nota 2, p. 78.

interumane fundamentale, ontologice, sens în care „drepturile omului tind să fie rupte de context", şi, ca atare, să se impună numai invocând caracterul universalităţii, indiferent de contextul socio-politic, existent în diferite puncte ale globului, şi de un anume context istoric. „Dreptul, în felul acesta, este lipsit de esenţa sa izvorâtă din *„a-fi-împreună-cu-ceilalţi"* în deplină libertate, din moment ce a fi împreună nu presupune constrângerea"[5].

Pledoaria lui Gh. Dănişor pentru recuperarea temeiului şi sensului comunitar al Dreptului este directă, nedisimulată, asumată, relevând indexal acel concret viu al lui *„a fi împreună"* în orizontul libertăţii, afirmată şi confirmată în spontaneitatea relaţiei, a întâlnirii ce sporeşte a lumii taină.

Caracterul comuniant al comunităţii nu trimite însă către un model abstract al comunităţii umane, ci către dinamica concretului genezic, real, ce subzistă istoric, social, politic, contextual. Comunitatea umană ca atare fiinţează prin şi întru comunităţi amprentate contextual, contextul nefiind înţeles aici în mod reductiv, circumscris la determinări şi vizibil, ci inspirând şi expirând taină şi inefabil în relaţionarea întâlnirii faţă către faţă, în dialogul inter-personal[6].

Paradoxal, Dreptul limitat de context înseamnă pentru Gh. Dănişor o dez-limitare a Dreptului; de fapt şi mai cu seamă a unui

---

[5] Gh. Dănişor, *op. cit.*, p. 221.

[6] „Creştinismul – arată Gh. Mihai – este caracteristic spiritului individual activ al europenilor, reflectat în Digeste, dar acest creştinism s-a diferenţiat în catolicism prin universalismul său agresiv, în protestantism, prin individualismul său obstinat, în ortodoxie, prin ataşamentul la ecclesia, fiecare contribuind la modelarea democraţiei juridice din timpurile moderne. În vreme ce creştinismul catolic şi protestant au contribuit din plin la atomizarea societăţilor prin influenţa lor, creştinismul ortodox a indus individului uman comunicarea şi comuniunea, întru permanentă descoperire a Celuilalt cu care să se afle în cumpănire şi cumpătare. În consecinţă, s-a evoluat, pe de o parte, spre privilegierea competiţiei, al cărei căpăstru este regula de drept eliberată de orice tradiţie morală, pe de altă parte, spre privilegierea comuniunii, al cărei căpăstru este tradiţia morală aşa cum şi-a apropiat-o regula de drept". Gh. Mihai, *op. cit.*, p. 77. Observăm aici că acest „a fi împreună" îşi poate avea un sens profund şi sursa-model în spiritul personalismului-comunitar al creştinismului răsăritean, pe care Gh. Mihai, eruditul teoretician al fundamentelor dreptului, îl mărturiseşte. Acest spirit se pare că nu e înţeles de colectivul de constituţionalişti craioveni care insistă în raportul de revizuire a Constituţiei (v. cap. *Ius culturae*) pe spiritul filosofiei luminilor.

anume Drept, cel al modernității juridice, ce riscă, prin translatarea sa fără rest la nivel global, să rămână cantonat în superbia ideologică a univocității uniformizante. Demersul său nu ascunde afinitatea față de clasici, fiind în acest sens o mărturie a recuperării unui sens al Dreptului, evitat, dacă nu chiar ascuns sau pierdut de modernitate, modernitate ale cărei fundamente sunt de altfel criticate[7].

Este aici o trimitere inevitabilă dar firească către *dreptul natural*, către rădăcini mai adânci, către tradiția juridică ca spectru de resurse fertile și sevă înnoitoare, ca potență actualizatoare. Se poate observa însă, aducerea indirectă în atenție – într-un anumit unghi de vedere, prin invocarea *„dreptului în context"* – a *pluriversului juridic* și a *contextului relațional* mai larg al întâlnirii pânzelor freatice ale bazinelor de tradiție juridică diversă.

Pe de altă parte, *„a fi împreună"* ca așezare în rost comuniant și rânduială comunitară *„contextuală"* proiectează în orizontul acestui *„drept în context"* problematica racordării și re-acordării Dreptului cu *„contextul"* evitat, ascuns sau pierdut. Aici devine urgentă, credem, (re)situarea dreptului etatic în orizontul contextual de rost și sens comunitar, pe care se pare că l-a uitat, întrucât nu îl mai reflectă, precum devine stringentă și o evaluare critică a inflației Dreptului, sub incidența drepturilor de natură revendicativă, inevitabil fragmentare, și a unei sincronicități mimetice decontextualizante.

Se pune acut întrebarea vizavi de modul și măsura în care contextul unei comunități, de anume rost și sens comun, conturată etatic, se poate (chiar este necesar!) prezerva și susține și juridic, din perspectiva dreptului constituțional, și nu numai, pentru a subzista și propăși. După cum este de răspuns și în ce fel o ieșire din context a dreptului, la acest nivel fundamental, nu duce la piederea legitimității și a eficacității sale, debalansând către un legalism deviant, dizolvant și artificial?

Remarcăm perspectiva, nesingulară, a lui Gh. Dănișor, pentru care *dreptul în context* exprimă o reafirmare a faptului că drepturile

---

[7] Transformări aduse de către modernitatea juridică *dreptului natural*, spre exemplu, și elemente ale criticii modernității juridice, le vom aborda și în capitolul *Ius culturae*. Amintim aici, apropo de modernități juridice, pe Gh. Mihai: „Există destule argumente riguroase că statele euroatlantice nu au inventat modernitatea, ci un anume tip de modernitate juridică, potrivit lor, așa cum − bunăoară − China și India au tipurile lor de modernitate, reflectate în legislații". Gh. Mihai, *op. cit.*, pp. 78-79.

(*Drepturile omului*) nu sunt însăşi Dreptul; se poate spune însă că sintagma *drepturile omului* cartografiază şi acoperă într-un anume fel specific o oarecare transpunere juridică: una dintre/printre altele. Vom vedea în acest sens ce propune viziunea *interculturală* asupra Dreptului

Este de sesizat că Gh. Dănişor, în filosofia juridică din spaţiul românesc, exprimă o viziune critică asupra fundamentelor modernităţii juridice, mizând pe o recuperare actualizantă a paradigmei clasice a Dreptului; spre deosebire, de exemplu, de Melkevik şi Habermas, la care o să ne referim, ce susţin contextul şi transformarea dreptului într-o dezvoltare în sânul tradiţiei modernităţii juridice, şi care, prin urmare, văd *dreptul în context* şi *transformarea dreptului* ca fiind marcate de exigenţele acestei modernităţi, de extensia şi continuitatea ei.

Se pot observa aici două filiaţii distincte ce nu se raportează doar diferit la sintagma *recuperarea tradiţiei juridice* respectiv *întoarcerea la dreptul clasic*, ci chiar oferă un înţeles şi un demers diferit. Gh. Dănişor mai proxim viziunii stagiritului, a aquinatului şi mai recent a lui M. Villey, prezervă distincţia şi neamestecul dintre Drept şi Morală – Dreptul se păstrează în limitele relaţiei şi a justei partajări, moralei revenindu-i rolul de modelare a comportamentelor –, dar, concomitent, regăseşte morala şi dreptul unite în sintagma *„dreptului ca echitate”* ce subzistă ca parte a *„dreptăţii ca echitate”*[8].

La Gh. Dănişor *dreptul natural* îşi (re)caută[9], îşi (re)găseşte şi el fundamentul în existenţialul Binelui[10], în redescoperirea Binelui

---

[8] Gh. Mihai afirmă că „echitatea conţine în straturile ei profunde de semnificare tocmai unitatea de bine în multiplele înfăţişări, deci inclusiv aceea politico-juridică. Există un singur standard atât pentru cel mai bun om, cât şi pentru cea mai bună cetate. Integrarea naturală a individului-om şi a cetăţii într-o armonie conformă cu o lege naturală care este proiecţia individului în viaţa socială − proporţia justă − stă de temelie oricărui drept pozitiv”. Gh. Mihai, *op. cit.*, p. 120.

[9] Despre *iusnaturalismul* cel vechi, care s-a transformat în modernitate, prin mutaţie, în *iusraţionalismul* ce a dat dreptului şi raporturilor juste între persoane o altă înţelegere s-a mai vorbit. Devine într-adevăr importantă iscusinţa celor ce activează în spaţiul doctrinei juridice, la noi, să aducă în atenţie şi să promoveze cu prioritate resursele mai adânci ale dreptului şi să le facă vizibile, accesibile şi articulabile în demersul de evidenţiere a contextului real ce conferă temei şi sens *justului*.

[10] Gh. Mihai precizează că „dreptul pozitiv serveşte individul ca membru al cetăţii, nu ca particulă într-o suspensie”, şi ne aminteşte că „încă, Aristotel, fondatorul celei mai profunde teorii a dreptului natural, a argumentat că binele este mereu şi în mod necesar bivalent: individul-om şi cetatea au acelaşi bine”.

ontologic din care/prin care morala şi dreptul îşi aflǎ temeiul şi rostul, în vreme ce modernitatea juridică, dimpotrivă, s-a impus ca o cultură juridică ce a suprimat tocmai fundamentul ontologic al Dreptului şi a amestecat, după cum arăta M. Villey, morala cu dreptul. Desigur, o *anume* morală, cea desprinsă de orizontul sacru.

Într-un fel, *dreptul în context* propune, într-o topică a pluralismului, *pluriversul juridic* – ce acceptă premiza existenţei culturilor şi a experienţelor juridice diferite nu doar din punct de vedere procedural [11], ci chiar de la nivelul temeiului substanţial şi al postulatelor fundamentale –, ce devoalează viziuni diverse asupra valorilor şi a principiilor juridicului implicat în prezervarea, structurarea şi promovarea unor modele de ordini şi orânduiri societale şi etatice.

Un *plurivers juridic* ce trimite deci către *culturi juridice* ireductibile a căror explorare diatopică trece spre un orizont al fundamentelor

Idem. Relaţia biunivocă om-polis a suferit o transformare în modernitate odată cu tipul de om respectiv tipul de polis propuse, instaurate prin „revoluţia drepturilor omului".

[11] A. Supiot face o referire la algoritmul procedural al tehnicii computaţionale, la proceduralitatea juridică a lui J. Habermas şi la caracterul autoreferenţial şi autopoietic al Dreptului. „Noţiunea de procedură a jucat un rol determinant în inventarea computerului. Ideea de bază a creatorului său, John von Neumann, era de a extinde la maşini posibilitatea de a ordona calcule sub forma algoritmului, adică de a reduce toate problemele calculabile la un joc de instrucţiuni explicite înregistrate în maşină. În consecinţă, limbajul informatic s-a dezvoltat potrivit metaforei programului (care s-a răspândit şi în gestiune şi în genetică), ca un sistem de norme procedurabile capabile să prelucreze orice conţinut. În Drept, tema proceduralizării a apărut şi ea în aceeaşi perioadă şi nu a încetat să cucerească de atunci noi domenii. Una din formulările teoretice cele mai cunoscute este cea a lui J. Habermas, care a căutat să fundamenteze Dreptul pe o teorie a comunicării, sperând să găsească în dezvoltarea procedurilor discursive un răspuns la eşecul german al ideii hegeliene de stat şi un mijloc de a concilia democraţia cu raţionalitatea tehnico-ştiinţifică. Această speranţă lipseşte din opera contemporanului şi compatriotului său, Niklas Luhman, care, aplicând Dreptului teoria sistemelor, vede în proceduralizarea sa dovada falsităţii tuturor discursurilor, care intenţionau să-l fondeze pe valori extrajuridice, şi confirmarea caracterului său autoreferenţial şi autopoietic. Aceste teze, a căror confruntare animă dezbaterile asupra teoriei Dreptului în Europa de douăzeci de ani, au cel puţin meritul de a pune amândouă în lumină fenomenul de proceduralizare, care se regăseşte în toate ramurile dreptului". A. Supiot, *Homo Juridicus*, ed. ROSETTI Educaţional, Bucureşti, 2011, p. 203.

şi al sensurilor, spre un potențial de valori şi principii, înspre perspectiva unei/unor viziuni specifice. Cultura juridică, în acest sens, exprimă în principal viziuni, ca orizonturi de modele şi paradigme societale, ca temeiuri şi sensuri ale ordinilor ce le sunt conținut structural şi structurant viabil. Se exprimă astfel o perspectivă mai adâncă asupra sensului (metajuridic) culturii juridice decât cea, autoreferențială şi autopoietică, redusă, limitată doar la înțelegeri înguste, strict juridice, cantonată, aşadar, numai în sfera stilurilor de analiză şi interpretare juridică.

În acest sens, o identitate europeană construită doar pe cetățenie, pe recunoaşterea unei liste de drepturi fundamentale obligatorii pentru statele membre şi pe constituționalitatea europeană e un construct pe care îl considerăm artificial, întrucât apare ca o mască ce reflectă doar o anume modernitate, europeană, tributară unui anume model cultural iluminist, propriu filosofiei (şi revoluției) Drepturilor Omului, marcată, deci, fundamental de o anume perspectivă occidentală.

„A imagina europenizarea sau mondializarea ca procese de estompare a diferențelor şi de uniformizare a credințelor ar însemna să anticipăm un viitor putred. A crede universale registrele tale de gândire şi a pretinde să le impui lumii reprezintă cel mai sigur drum către dezastru. Bătrâna Europă ştie asta, căci a parcurs acest drum de atâtea ori. Franța în mod special, care, de la Waterloo la Dien Bien Phu, a sfârşit mereu lovindu-se de limitele pretenției universaliste. Utopia unei lumi globalizate, care ar face să se contopească în pidgin English valorile pieței şi drepturile omului, este un demers pradă zădărniciei” – atrage atenția Alain Supiot[12].

[12] „Dar făcând astfel din individ alfa şi omega reflecției juridice omitem singura certitudine pe care o poate aduce studiul Dreptului: nu există identitate fără limite, iar cine nu-şi găseşte limitele în interiorul său, şi le va găsi în exterior. (...) Individualismul radical care a cuprins gândirea juridică îndrumă la implemetarea într-o Lege intangibilă a credințelor pe care Dreptul s-a fundamentat şi la dominația acestei Legi asupra întregii lumi. **Ne aruncăm astfel într-un fundamentalism occidental care nu poate decât să alimenteze la rândul lui fundamentalismele provenite din alte sisteme de gândire.** Pretinzând că uniformizăm lumea, distrugem orice şansă de a o unifica. Disoluția Dreptului obiectiv într-o multitudine de drepturi individuale garantate de o Lege presupus universală ne antrenează în mod sigur în „lupta civilizațiilor”, credință contra credință, cu armele în mâini”. *Ibid.*, pp. 32-33.

De aceea, credem că nu se poate vorbi decât în mod superficial de o identitate culturală comună europeană, atunci când aceasta s-ar dori marcată fundamental şi structural numai de modernitatea (şi juridică) care şi-a negat brutal sorgintea, încercând practic o debranşare de la seva tradiţiei juridice, ignorând bazinele juridice ale acesteia. O astfel de mască identitară culturală, superficială, devenită exclusivistă, unilaterală, reducţionistă, este o apariţie de legitimitate insidioasă... Însă, concomitent, trebuie remarcat şi subliniat că substratul cultural al dreptului unional[13] este unul anume – în nici un caz neutru –, şi, în acest sens, trebuie evaluat critic şi identificat în natura sa particulară şi în originea sa specifică, chiar metajuridică fiind aceasta.

Acel *„a-fi-împreună-cu-ceilalţi”*, la care face referire Gh. Dănişor, privilegiază comuniunea înaintea comunicării, persoana înaintea (măştii) subiectului de drept/a cetăţeanului, şi trimite, cu alte cuvinte, către relaţia impregnantă de substanţă fiinţială. Ordinea comuniunii ontologice este propusă ca fond şi sursă anterioară comunicării discursive (v. J. Habermas). Este vorba astfel de o preeminenţă, dar şi de o anterioritate a comuniunii, întrucât comunicarea se poate desfăşura în absenţa sau împotriva comuniunii, pe când comuniunea o presupune, o conţine, implicit şi/sau explicit. Chestiunea este extrem de sensibilă pentru că este în joc un anume chip al omului, un anume model antropologic şi, desigur, o anume ordine juridică şi societală care se dezvoltă şi se instituie în orizontul acestor tipuri/modele/chipuri umane.

Paradoxal, *dreptul în context* în această viziune are mai degrabă caracter personalist şi comunitar decât individualist şi abstract, sfera trăită intersubiectiv şi responsabilitatea fiind ambientul propriu conturării, articulării şi exprimării sale. Dizolvarea omului în

---

[13] A. Supiot, spre exemplu, atrage atenţia asupra riscului ca *dreptul comunitar* să fie supus procesului de relativizare a legii într-o ordine juridică fondată pe ideea de „Piaţă unică”. *Ibid.*, p. 136. Se vorbeşte (v. Cap. *Ius culturae*) de faptul că dreptul unic european îşi găseşte în *dreptul roman* modelul universalist de înglobare a diversităţii. Însă, chestiunea devine mai complicată atunci când se face o distincţie, aşa cum o face Val. Al. Georgescu, între *dreptul roman istoric* şi *dreptul roman comun*, care a suferit o transformare sub impactul interpretativ al modernităţii juridice. Modernitate (juridică) care nu se poate ascunde, nu se poate sustrage la nesfârşit de la o evaluare critică a conotaţiilor particulare ce-i străbat universalismul proclamat.

comunicarea practică, aşa cum o sugerează Habermas, trimite către o relaţie lipsită de substanţă şi de orizont ontologic ce deteriorează comuniunea reală în favoarea comunicării participativ discursive supralicitate. De remarcat de aici perspective şi înţelegeri diferite asupra „lumii trăite" (v. J. Habermas şi B. Melkevik).

Evident, responsabilitatea pare că astăzi, la început de secol XXI, îşi revendică o importanţă fundamentală, arătându-se în implicitul său ca fiind relaţională şi integrativă nu doar în orizont uman, ci şi cosmic şi metacosmic, într-un prezent care articulează trecutul şi viitorul. Responsabilitatea încotro? Contextul responsabilităţii? Responsabilitatea în context?

I.2. Bjarne Melkevik şi filosofia dreptului *în context* – *Responsabilitatea vieţii în faţa morţii. Cazul Sue Rodriguez* –

Funcţia magistratului, constată Melkevik, a cunoscut o evoluţie semnificativă care ne permite astăzi să afirmăm că judecătorii noştri sunt de asemenea şi filozofi ai dreptului, având putere de decizie, în principal, în ceea ce priveşte reprezentările finale ale valorilor sociale. Ca atare, deciziile judiciare au inevitabil incidenţă cu anumite poziţii din filozofia dreptului, iar arestarea lui Sue Rodriguez, instrumentată de Curtea Supremă a Canadei în 1993, este, pentru el, un exemplu al acestei tendinţe conform căreia ***construcţia drepturilor fundamentale a devenit inseparabilă de filozofia dreptului***[14].

Problema adusă în atenţie de Melkevik este de a şti dacă *„interzicerea ajutorului la suicid"*, prevăzută în *Codul Penal Canadian*, este sau nu în acord cu *Carta Canadiană a Drepturilor şi Libertăţilor*. În cazul Rodriguez, în ansamblul deliberărilor, majoritatea judecătorilor (cinci contra patru) s-a pronunţat în favoarea constituţionalităţii interdicţiei, în timp ce o minoritate puternică, susţinută de judecătorul şef, ar fi vrut să legitimeze ajutorul la suicid. Speţa este văzută pe plan juridic ca un caz unic şi exemplar în multe privinţe.

Melkevik încearcă o analiză a tezelor apărate în cadrul acestei judecăţi, a căror evaluare permite o decelare a principalelor elemente ale raţionamentelor care stau la originea divergenţei generate de jurisprudenţă. În esenţă s-au exprimat *două poziţii*: una

[14] Melkevik Bjarne, *Transformarea dreptului*, Sfera Juridică, Cluj-Napoca, 2010, p. 121.

a partizanilor autonomiei voinței și egalității şi alta *a promotorilor vieții și demnității umane*.

Cazul: *Sue Rodriguez, trăitoare în Columbia Britanică, Canada, cu soțul și un băiat de opt ani și jumătate, este atinsă, la vârsta de 42 de ani, de o maladie incurabilă și degenerativă (scleroza laterală amiotrofică, SLA, cunoscută și sub numele de boala lui Lou Gehring). Starea sa de sănătate se deteriora rapid, urmând de o manieră ireversibilă, să nu mai fie în stare să mănânce, să vorbească, să meargă sau să se miște fără ajutor. Acestor grave deficiențe se adauga pierderea autonomiei respiratorii și necesitatea de a recurge la gastrotomii pentru a se alimenta, și, în final, obligația de a rămâne în permanență țintuită la pat și de a fi dependentă total de aparate și de persoanele din jur pentru a se asigura totalitatea funcțiilor corporale. Deși doamna Rodriguez a fost mereu capabilă să înțeleagă ce i se întâmplă, evoluția bolii sale lăsa să se întrevadă o moarte prematură ca urmare a unei sufocări sau pneumonii cauzate de aspirarea alimentelor sau secrețiilor.*

Confruntată cu o situație din ce în ce mai greu de suportat, doamna Rodriguez s-a angajat într-o procedură judiciară pentru a obține posibilitatea, pe care o considera de dorit, de a se sinucide (după modelul oricărei persoane fără handicap care dorește să-și ia viața) cu ajutorul unei terțe persoane. Cu toate acestea, ea a declarat că dorește să se bucure de viață cât mai mult posibil, amânând data suicidului medical până la momentul când se va considera fizic incapabilă de a-și îndeplini dorința fără ajutorul unei alte persoane abilitate să o ajute. Această cerere fără precedent se referea, prin urmare, la perioada previzibilă în care doamna Rodriguez urma să nu mai aibă control asupra corpului, dar având, ca singură facultate rămasă, voința de a decide momentul decesului său, fără a putea însă realiza fizic această dorință.

Deşi Codul Penal interzice formal ajutorul la suicid[15], în conformitate cu sistemul juridic canadian, Codul Penal Canadian se supune unei *Carte a Drepturilor și Libertăților* inserate în Constituţie, şi, ca atare, orice dispoziţie de drept contrară drepturilor şi libertăţilor

[15] În virtutea articolului 241 b), Codul Penal Canadian interzice formal ajutorul la suicid. De fapt, dispozițiile legii stipulează că orice persoană care ajută sau încurajează o persoană să se sinucidă este culpabilă de un act criminal, fiind pasibilă de o pedeapsă de până la 14 ani. De altfel, articolul 14 al aceluiași cod invalidează orice consimțământ făcut de o persoană cu referire la această infracțiune. *Ibid.*, p. 123.

fundamentale ale cetăţenilor trebuie în mod necesar declarată *ultra vires*. Astfel, Sue Rodriguez dorea să abroge *ultra vires* articolul din Codul Penal, în virtutea caracterului discriminatoriu şi contradictoriu de „justiţie fundamentală" al acestei legi, care aducea atingere drepturilor sale, garantate de Carta menţionată în virtutea articolelor 7 şi 15[16].

Conflictul juridic opunea, prin urmare, respectarea drepturilor fundamentale ale unui cetăţean împotriva constrângerilor impuse de Codul Penal[17].

Judecătorului şef Antonio Lamer şi alţi trei judecători şi-au structurat argumentaţia pe problema esenţială a egalităţii, strâns legată de deciziile şi alegerile individuale apărute în cursul vieţii sau în faţa morţii. Judecătorul şef Lamer susţinea că interzicerea asistenţei la suicid crea o inegalitate şi o discriminare nejustificabilă, împiedicând persoanele handicapate să se sinucidă recurgând la ajutor, respectând legalitatea, pe când orice individ capabil de a-şi sfârşi zilele fără asistenţă poate face acest lucru necălcând nici o lege. Conform tezei altor doi judecători, McLachlin şi L'Hereux-Dube, legea nu ar fi trebuit să o priveze pe Sue Rodriguez de *o alegere* şi de o *libertate de acţiune* de care alţii dispuneau. Judecătorul Corty a postulat că nu există nici o diferenţă majoră între un deces care rezultă din refuzul unui pacient de a primi îngrijiri medicale şi asistenţa la suicid ca atare[18]. Teza care privilegia respectarea alegerii

---

[16] Articolul 7 din *Carta Canadiană a Drepturilor şi Libertăţilor* stipulează: Fiecare om are dreptul la viaţă, libertate şi securitatea persoanei; nu se poate aduce atingere la acest drept decât în conformitate cu principiile justiţiei fundamentale. În virtutea art. 15, legea nu face nici o excepţie şi se aplică egal tuturor, şi toţi oamenii au dreptul la aceeaşi protecţie şi la aceleaşi avantaje, independent de orice discriminare, în special discriminările pe bază rasială, origine naţională sau etnică, culoare, religie, sex, vârstă sau deficienţe mentale sau fizice.

[17] Melkevik consemnează că imaginea acestei femei, ţintuită într-un scaun cu rotile şi confruntată cu un destin implacabil, a reuşit să provoace simpatie populaţiei, *Societatea pentru dreptul la moarte*, creată în vâltoarea acestei mişcări de simpatie, se referea chiar la un „drept" care ne-ar permite să alegem ora propriei noastre morţi. *Ibid*., p. 124.

[18] Judecătorul Corty: „Nu văd nici o diferenţă între a permite unui bolnav sănătos mental să aleagă să moară cu demnitate refuzând un tratament şi a permite unui bolnav sănătos mental dar fizic în fază terminală să aleagă să moară cu demnitate oprind tratamentul care îl ţine în viaţă, chiar dacă, datorită incapacităţii sale fizice, această măsură trebuie luată de altcineva, după indicaţiile

individuale ca şi corolarul său, moartea dorită, fără a se lua în considerare motivele unei astfel de alegeri a devenit punctul forte al facţiunii minoritare a Curţii Supreme în cazul Rodriguez.

Membrii facţiunii majoritare, deşi s-au raportat la acelaşi articol din Cartă invocat, au ajuns la concluzia opusă, ei oprindu-se la argumentarea formulată de judecătorul Sopinka care a insistat numai pe noţiunea *demnităţii umane*.

Sopinka, pornind de la formula lui Dworkin că *viaţa umană* are o valoare intrinsecă, *„sacră şi inviolabilă"*, a pus accentul pe dimensiunea fundamentală a *demnităţii umane* şi a argumentat că acest sacru al vieţii, înţeles chiar din punct de vedere laic şi nu religios, este fundamentul general al vieţii comunităţii care se afirmă astfel şi care determină alegerile conform principiului respectului pentru viaţa celuilalt.

Cu alte cuvinte, *demnitatea umană* se referă atât la umanitate cât şi la societate ca proiect de „viaţă comunitară", iar cererea lui Sue Rodriguez era contrară unei astfel de viziuni, întrucât subînţelesul cererii sale nu era acela de a trăi „împreună cu ceilalţi", ci, dimpotrivă, de a-i părăsi. Conform lui Sopinka, *„Viaţa, ca valoare, intră în joc în cazul bolnavului în fază terminală care cere să aleagă moartea în locul vieţii"*. Această perspectivă marginalizează problema *alegerii* ca afirmare sau nu a autodeterminării şi pune accentul mai mult *„pe respectul pentru viaţă ca fundament al comunităţii umane"*. De aici, înţelegerea *demnităţii umane* ca o componentă a sistemului juridic, ce nu aparţine doar „celui interesat", sens în care cererea doamnei Rodriguez apare într-un inevitabil conflict cu celelalte componente ale sistemului juridic „care se bazează şi ele pe un drept pus în serviciul respectului pentru viaţă într-un sens social"[19].

Prin urmare, viaţa umană (fragilă şi vulnerabilă) trebuie considerată o valoare, atât socială cât şi juridică, iar Statului îi revine datoria să o protejeze. Se degajă astfel concluzia că *„viaţa umană trebuie respectată"* şi că *„trebuie să nu subminăm instituţiile care o*

---

sale. La fel, nu văd nici un motiv de a nu permite de asemenea unui bolnav în fază terminală şi pe punctul de a muri să-şi pună capăt zilelor printr-un intermediar, după cum a sugerat Sue Rodriguez. Dreptul de a alege moartea este oferit bolnavilor care nu sunt handicapaţi fizic. Nu există nici un motiv ca el să fie refuzat celor care sunt". *Ibid.*, p. 127.

[19] *Ibid.*, p. 130.

protejează"; instituţiile sunt înţelese ca reflexia valorilor vehiculate de societate, şi, de asemenea, preţuiesc viaţa umană.

Din raţionamentul deciziei judecătorului Sopinka şi a tendinţei majoritare, Melkevik extrage două principii de jurisprudenţă: *„Demnitatea vieţii umane constituie fundamentul sistemului juridic al unei societăţi libere şi democratice. Această afirmaţie, care nu conţine nimic absolut, demonstrează că dreptul caută o coerenţă între principiile umaniste de bază, cum ar fi respectul pentru viaţă. Dreptul de a beneficia de asistenţă la suicid nu poate face parte din „drepturile fundamentale" deoarece încalcă demnitatea umană. Se afirmă, prin urmare, dreptul societăţilor democratice de a interzice asistenţa la suicid"*[20].

În analiza sa, Melkevik subliniază faptul că în acestă speţă nu trebuie văzută doar o luptă între *construcţia de drepturi subiective* şi *apărarea valorilor care pot servi sensului umanist al societăţii*, ci sunt de sesizat două aspecte importante: este vorba de *omul din spatele alegerii* şi *logica abilitării juridice a unei terţe persoane asupra corpurilor şi a vieţilor noastre*.

Melkevik insistă asupra faptului că, în ceea ce priveşte concepţia asupra omului vehiculată în acest proces, se constată şi de o parte şi de alta a argumentelor o concepţie pur instrumentală a omului, demers reducţionist ce scoate din dezbatere „dimensiunea umană în complexitatea sa şi în mecanismele sale sociale".

Referindu-se la alegerea la care aspira Sue Rodriguez, Melkevik apreciază că aceasta a văzut conştiinţa sa existenţială ca pe un obiect şi s-a raportat la ea ca la un obiect oarecare, ceea ce denotă o instrumentalizare a conştiinţei, prin punerea ei în slujba unei simple alegeri, a unei simple libertăţi de alegere, însă alegerea ca obiect nu face decât să împiedice orice întoarcere a conştiinţei asupra ei însăşi. *„De fapt, un astfel de model nu confruntă în nici un fel conştiinţa cu ea însăşi, ci o proiectează pe planul atitudinii obiective unde subiectul este suprimat, conform propriei instrumentalizări"*[21].

Melkevik, pornind de la formularea cererii lui Sue Rodriguez – ce *„dorea libertate de alegere în a se sinucide şi de a face acest lucru în momentul în care ar fi incapabilă fizic, implicând de asemenea abilitarea unei*

---

20 *Ibid.*, p. 131.

21 Melkevik se întreabă „dacă nu ar trebui oare să încercăm să ne imaginăm o mediere jurisprudenţială care se situează între sfera lumii trăite şi exigenţa universalistă? Nu ar fi de dorit să concepem limbajul ca intersubiectivitate, şi omul ca pe un mediator al acestei intersubiectivităţi?" *Ibid.*, p. 132.

terţe persoane pentru a realiza această dorinţă" –, spune că această formulare depăşeşte dreptul reclamat de către ea, situându-se de fapt *„pe scara construcţiei unui drept pentru persoana abilitată să asiste la suicid".* Cu alte cuvinte, Melkevik susţine că nu s-a pus problema privării lui Sue Rodriguez de libertatea de a-şi lua viaţa (suicidul nefiind infracţiune în Canada), ea putând, prin urmare, să-şi ia viaţa în orice moment, chiar înainte ca boala să o împiedice să facă acest lucru singură. *„Importanţa problemei de alegere a reclamantei în formularea cererii a permis mascarea abilitării unei terţe persoane care ar dispune de libertatea de acţiune, sub acoperirea imunităţii juridice. Prin urmare, în atribuirea acestui drept rezidă esenţa cererii de asistenţă la suicid"*[22].

Melkevik crede că doar judecătorul Sopinka s-a apropiat de acest punct de vedere, insistând pe paradigma coerenţei între diferitele elemente ale sistemului juridic şi invocând problema pedepsei capitale, dar, mai potrivit ar fi fost, după el, *„să scoată în evidenţă ideea că o parte importantă din evoluţia dreptului occidental constă în încercarea de a evita abilitarea unei terţe persoane cu un drept asupra indivizilor, în special când este vorba de viaţa lor"*[23]. Reabilitarea unui drept al unei persoane asupra vieţii sau corpului altei persoane este blamabilă şi neacceptabilă, conchide Melkevik[24].

Prin urmare, Melkevik observă că, astăzi, inevitabil, judecătorii devin şi filozofi ai dreptului, având implicit în motivare şi argumentare referinţe ce se revendică din/conturează reprezentări ale valorilor sociale. Speţa prezentată pune în balanţă, prin argumentele judecătorilor, două perspective: pe de o parte, cea a autonomiei voinţei şi egalităţii, şi, pe de altă parte, cea a promotorilor

---

[22] *Ibid.*, p. 133.

[23] „Fie că este vorba de sclavie antică, de şerbia medievală sau de pedeapsa capitală, intră în discuţie dreptul unei persoane asupra corpului sau vieţii altei persoane: este vorba de abilitatea unei terţe persoane să dispună de corpul alteia şi de controversa pe care o suscită o asemenea perspectivă." *Ibid.*, p. 133.

[24] „Deznodământul afacerii Sue Rodriguez a făcut obiectul unei mari mistificări. După ce i-a fost respinsă cererea, Sue Rodriguez şi-a planificat moartea în aşa fel încât să poată servi cauzei proprii, „dreptul" la sinucidere asistată. Ea a cerut unuia din cei mai populari parlamentari din Canada să îi fie martor la sinucidere. Din cauza rolului ingrat şi a imaginii autoritare a Curţii Supreme a Canadei, populaţia a simpatizat bineînţeles cu cauza doamnei Rodriguez care, în final, şi-a pus planul în aplicare." *Ibid.*, p. 134.

vieţii şi demnităţii umane. Este de remarcat că judecătorii, deşi s-au raportat la acelaşi articol din Cartă, au ajuns la concluzii diferite.

Astfel, din prima perspectivă, se argumenta că interzicerea suicidului crează o inegalitate şi o discriminare nejustificabilă, ca privare de alegere şi libertate de acţiune. Din a doua perspectivă, s-a argumentat că demnitatea se referă nu doar la umanitate ci şi la societate ca proiect de „viaţă comunitară"; viaţa ca *valoare* are, deci, şi un sens social, respectul pentru viaţă fiind fundamental. Demnitatea vieţii umane se constituie astfel ca fundament al sistemului juridic, iar *asistenţa la suicid*, prin urmare, nu poate face parte din *„drepturile fundamentale"* deoarece încalcă *demnitatea umană*.

În esenţă, cele două tipuri de argumentare reflectă două orizonturi filozofice oarecum disjuncte. Primul, axat pe individ şi pe construcţia de drepturi subiective. Al doilea, de caracter comunitar, pe apărarea valorilor care servesc sensului umanist al societăţii. Însă, Melkevik atrage atenţia că, în interpretarea speţei, licitându-se importanţa problemei alegerii reclamantei, s-a determinat, pe de altă parte, mascarea unui alt demers, anume acela al abilitării unei terţe persoane de a dispune, sub acoperirea imunităţii juridice, de *libertate de acţiune asupra vieţii şi corpului altei persoane*. Cu alte cuvinte, esenţa cererii la suicid trimitea către construcţia şi reabilitarea unui drept al persoanei care asistă la suicid, *drept asupra vieţii şi corpului unei terţe persoane*, drept categoric de neacceptat, susţine Melkevik. *Responsabilitatea vieţii chiar şi în faţa morţii!*

Sunt evident de observat, printre argumentele şi analizele acestei decizii, situări contextuale şi întâlniri care relevă orientări şi articulări paradigmatice particulare ce susţin şi dau sens diferit valorilor şi reprezentărilor lor, girând o anume structurare societală. Cazul prezentat reflectă în acest sens şi o incizie ce face vizibilă o răscruce opţională, de avut în atenţie de către *transformarea dreptului*, mai exact de către actorii juridici implicaţi la acest nivel de transformare a sa. Orizontul de semnificaţii al acestor posibile transformări îşi devoalează importanţa ca spectru contextual metajuridic de care Dreptul nu se poate rupe şi căruia nu i se poate substitui.

Transformarea dreptului prin *dreptul în context* sau/şi *dreptul în context* prin *transformarea dreptului*?

I.3. *Transformarea dreptului* în context democratic. Radicalizarea democrației

– *B. Melkevik și transformarea dreptului în modelul comunicațional* –

Modelul comunicațional al lui Habermas, văzut ca un model deschis al gândirii juridice, este, pentru Melkevik, nu doar una din perspectivele cele mai fructuoase, pertinente, ci este, totodată, și cea mai potrivită pentru o reflecție asupra *transformării dreptului*, pentru explicarea și justificarea acestei transformări[25].

O concepție bilaterală asupra dreptului la Habermas: pe de o parte, *dreptul ca instrument de înțelegere* și, pe de altă parte, *dreptul ca instituție*, precum și dihotomia operată de el între *„sistem"* (logica sistemului) și *„lumea trăită"* (logica lumii trăite), îl face să pună problema transformării dreptului în mod diferit, fondând astfel două teorii ale *transformării juridice*. Concepția *dreptului ca instituție* este strâns legată de *lumea trăită*, iar *dreptul ca instrument* de înțelegere este redus la dimensiune tehnicistă, ca servitor și supus logicii sistemului pe care îl deservește.

Aceste două teorii ale transformării dreptului care țin, pe de o parte, de *logica sistemului*, și, pe de altă parte, de *logica lumii trăite*, ce reflectă două forme de drept, două forme de logică socială, nu au un statut egal. Astfel că *dreptul ca instrument* trebuie să se supună *dreptului ca instituție* sau *dreptul ca instituție* trebuie să prevaleze față de *dreptul ca instrument*[26]. Prin urmare, Habermas, în fondarea teoriei transformării juridice[27], pune accent pe importanța *lumii trăite*. *Transformarea dreptului* trebuie deci să treacă prin lumea trăită, *„adică prin diferitele forme de acțiune care alcătuiesc legăturile sociale: acțiunea teleologică, acțiunea reglementată prin norme, acțiunea comunicațională"*[28].

---

[25] *Ibid*., p. 77.

[26] „Dacă instrumentele sistemelor nu sunt decât banii, puterea și administrația, orice înțelegere a transformării pe această bază este condamnată la o monetarizare sau birocratizare a problemelor juridice." Iar, în acest sens, „monetarizarea" sau birocratizarea problemelor juridice așa cum sunt ele create de logica sistemului nu creează decât patologii sociale". *Ibid*., p. 85.

[27] „Lumea trăită, în aspectul său intersubiectiv, îi permite într-adevăr să introducă un orizont de semnificații care furnizează un fond implicit de cunoștințe pentru subiecții aflați în diferite situații de acțiune. Datorită acestui fapt rezultă că nu exista o lume trăită unică, ci dimpotrivă există lumi trăite proprii fiecărui individ care se îmbină reciproc. (...) Realizarea înțelegerii și a consensului va fi posibilă datorită faptului că, din motive culturale și sociale, lumile trăite trebuie să coincidă în cea mai mare parte." *Ibid*., p. 86.

[28] *Ibid*., p. 87.

La Habermas, acţiunea comunicaţională, prin insistenţa asupra relaţiei şi a înţelegerii intersubiective, este primordială atât în raport cu alte acţiuni cât şi în reproducerea lumii trăite, iar câmpul semantic de valori simbolice, spaţiul social şi timpul istoric constituie dimensiunile unde se desfăşoară acţiunile comunicaţionale.

Prin urmare, *transformarea dreptului* poate fi înţeleasă *„ca mediere între tradiţia dreptului şi înţelegerea reciprocă, ca şi ideal de intersubiectivitate, aşa cum este vehiculat de către lumile trăite”*[29]. „Să subliniem faptul că această dorinţă continuă a lui Habermas de a nu folosi decât orizontul lumii trăite pentru a explica transformarea dreptului dovedeşte un antipozitivism juridic din cele mai consecvente. Această modalitate de a concepe lucrurile îl conduce la o concepţie normativă a dreptului care, atât pe planul formării cât şi pe planul transformării dreptului, poate fi calificată drept „proceduralistă””[30]. Interesant este, în acest sens, cum o teorie normativă a dreptului poate fi responsabilă de transformarea dreptului.

În ceea ce priveşte *transformarea normativă a dreptului*, aceasta are ca elemente o *validare a normelor juridice* şi o *transformare democratică*. Validarea normelor dă un rol fundamental discursului[31], criteriul de validitate al unei norme fiind produsul comunicării reciproc-reflexive ce implică *„semnificaţie şi validitate”*, *„universalitate şi cognitivitate”*, *„ interes şi consens”*.

„Proiectul transformării dreptului ar trebui în egală măsură să respecte multiplele proiecte individuale şi formele colective de viaţă, fără a prejudicia responsabilităţile fiecăruia în modul de a-şi trăi propria viaţă. Astfel, orice posibilitate de transformare juridică trebuie să treacă prin forme de comunicare care pot mobiliza forţele culturale inerente lumii trăite”[32].

---

[29] *Ibid*., p. 88. Concepţia intersubiectivă a dreptului, la Habermas, se doreşte a fi în opoziţie cu modelele obiectivizante şi subiectivizante ale modernităţii noastre juridice.

[30] *Idem*.

[31] „Discursurile sociale la care face referire Habermas constituie o procedură specială de comunicare în interiorul căreia pretenţia de validitate a normelor propuse sau gândite poate fi onorată. (...) Discursul reprezintă astfel o formă de reflecţie reciprocă, metacomunicaţională, în care cerinţele de validitate sunt supuse unei proceduri de reflecţie comună vizând un consens final. Discursul se bazează deci pe scopul căutat, adică pe obţinerea unui consens care să poată servi ca regulator pentru diferitele tipuri de acţiune comunicaţionale”. *Ibid*., p. 90.

[32] *Ibid*., p. 102.

Dreptul este văzut astfel ca un proiect de „convieţuire" ce are un temei în lumea trăită, iar transformarea normelor trebuie să ia în mod necesar în atenţie *„importanţa transformării în raport cu ceea ce este deja dezvoltat organic în lumea trăită, cu opiniile stabilite şi speranţele exprimate în lumea trăită".* Ca o concluzie, transformarea se desfăşoară între *„tradiţie şi reînnoire".*

Însă, ne întrebăm firesc, care *tradiţie*? „Tradiţia" istoriei recente a modernităţii juridice?

Melkevik, afin în planul filozofiei juridice reconcilierii modernităţii juridice cu ea însăşi, susţine că, în fondarea normelor, Habermas caută o poziţie mediană între *universalismul abstract* şi *comunitarismul concret* pentru a da un răspuns provocării identitare, uzând de un test discursiv de validare *„care să reconcilieze identitatea particulară a persoanelor cu exigenţa de universalitate a modernităţii noastre juridice şi politice"*[33].

E de observat că în comunicarea practică, care nu are rolul de a produce norme cu o validitate socială, ci, mai degrabă, de a testa pretenţia de validitate a acestora, *omul concret* şi *omul abstract* sunt dizolvaţi în discursul practic, omul fiind însăşi discursul său, comunicarea sa[34]. În cadrul acestui tip de recunoaştere intersubiectivă se fondează validitatea socială, legitimitatea normelor. În mod paradoxal, procesul de validare în acest tip de discurs, numit intersubiectiv, este înţeles ca discurs de fondare.

„Raţionalitatea poartă răspunderea pentru forţa proprie a discursivităţii, şi anume capacitatea ei de a suscita un acord fără constrângeri şi de a crea un consens ce stabileşte validitatea normelor propuse. Faptul de a aprecia cel mai bun argument fondează criteriul de universalitate în discursivitate, ca rezultat al procesului de validare în concret"[35].

---

[33] *Ibid.*, p. 194.

[34] „Semnul acestei disoluţii a omului, care nu înseamnă totuşi o oarecare moarte a subiectului, este figura „suveranităţii în întregime diseminate" în forme de comunicare discursivă." *Ibid.*, p. 195.

[35] „Criteriul de universalitate la care se referă Habermas nu mai are sensul pe care-l avea în moştenirea kantiană. Nu mai este vorba de o pură perspectivă a Raţiunii abstracte, ci de universalitatea din punct de vedere dialogic, unde sensul universalităţii este ataşat condiţiei ca norma să fie acceptabilă pentru persoane concrete care vor să şi-o asume ca atare. Universalitatea nu este, ca la Kant, descoperită de Raţiune, ci creată, în mod concret, de persoanele interesate." *Ibid.*, p. 196. „De fapt, în dezbaterea filozofică opunând pe Kant şi Hegel în privinţa fondării normelor, Habermas dă dreptate şi unuia şi altuia, acceptând în acelaşi timp universalitatea şi înrădăcinarea culturală." *Ibid.*, p. 116.

Concepţia de validare a normelor la Habermas recunoaşte faptul că proiectul de societate este legat intrinsec de dezbaterile ideologice şi de luptele politice şi sociale. *Pluralismul normativ* se diferenţiază la el de *pluralismul factual* al lui Rawls, pluralismul normativ (şi factual) din punct de vedere legal înlocuind respectul pentru pluralismul factual apărat de liberalism[36].

Transformarea dreptului, în acest model comunicaţional al Dreptului, e de văzut şi într-o raportare la *metamorfoza* statului de drept (care se vrea (re)configurat prin proceduri democratice), ce este afiliat *suveranităţii comunicaţionale* şi fundamentat pe ceea ce s-a numit o *„concepţie radicală a democraţiei”*. Statul de drept se presupune astfel că este ancorat în spaţiul public, iar dialogul public se consideră că legitimează normativitatea. Avem de a face, în sensul acestui model comunicaţional, cu o *transformare a dreptului* ce aduce şi o schimbare în *teoria drepturilor fundamentale*. Drepturile fundamentale sunt atrase astfel în stabilizarea intersubiectivităţii discursive, fiind temeiul şi principiul altor categorii de drepturi şi servind totodată la generarea drepturilor individuale ca drepturi colective[37].

Aceste drepturi fundamentale sunt întărite în sensul lor juridic şi conjugate cu tradiţia republicanismului civic, dar, lucru foarte important, sunt reprezentate în sensul şi conţinutul lor de orizontul moralei universaliste inerente Drepturilor omului[38].

Modelul comunicaţional al Dreptului este o pledoarie pentru o modernitate juridică comunicaţională care propune răspunsuri specifice provocării identitare şi fondării normativităţii, căutând dificila armonizare între recunoaşterea posibilă a unei astfel de identităţi în spaţiul public şi revendicările fondate pe particularism.

Pentru Melkevik, *proceduralismul discursiv*, *etica discursivă* şi *concepţia radicală a democraţiei*, avansate de Habermas, constituie un mod adecvat de confruntare cu provocarea identitară, ce, prin chestiunea fondării normelor valide şi chestiunea identităţilor persoanelor angajate, răzbate dincolo de ceea ce el consideră

---

[36] *Ibid.*, p. 200.

[37] *Ibid.*, p. 118. Habermas consideră că drepturile fundamentale trebuie acordate reciproc şi afirmate intersubiectiv, fiind limitate prin urmare la sensul lor pozitiv şi democratic.

[38] *Ibid.*, p. 118.

aporiile curentului *universalismului abstract* modern şi ale curentului *comunitarismului concret*. Provocării identitare i se răspunde, prin urmare, prin procesul de fondare a normelor ce se sprijină pe *„testul discursiv prin care să se reconcilieze identitatea particulară a persoanelor cu exigenţa de universalitate a modernităţii noastre juridice şi politice”*[39]. Melkevik crede de altfel că această concepţie radicală a democraţiei propusă de Habermas dă o radicalitate mai mare identităţilor culturale decât o face gândirea liberală[40].

Conceptul de drept folosit în această concepţie radicală a democraţiei constă, după Melkevik, în faptul că drepturile de participare politică devin însăşi principiul dreptului. Această concepţie comunicaţională a Dreptului, ce recunoaşte dreptul mai întâi în mod normativ, ne permite, după el, *„să observăm formarea dreptului în interiorul unui orizont particular, acela al democraţiei”*. De altfel, pentru Melkevik relaţia dintre *Drepturile omului* şi democraţie nu este doar o chestiune de „Instituţii”, ci, mai mult, este o chestiune ce priveşte *procesul democratic*.

Legitimitatea *Drepturilor omului* este, pentru Melkevik, tot un rezultat al proceselor democratice[41], al *autolegislării*. Problema „modernităţii juridice” se rezumă la *autolegislarea democratică* în care actorii fundamentali sunt *subiecţii de drept* care trebuie, prin procesul

---

39 *Ibid*., p. 194.

40 „Să mai precizăm că identităţile culturale sunt confirmate şi recunoscute, deoarece individul implicat în procedura de deliberare nu este conceput ca fiind fără legături, fără calităţi, ci ca o fiinţă care participă şi partajează rezervorul simbolic al lumii trăite împreună cu ceilalţi. Cum această lume trăită este gândită în pluralitatea sa factuală şi normativă, faptul însuşi de a valida norme din punct de vedere social de către persoane situate în mod concret şi echipate cu interesele lor specifice, înseamnă că dimensiunea identităţilor culturale este mult mai radicală decât în gândirea liberală”. *Ibid*., p. 197.

41 Melkevik Bjarne, *Legitime et Droits de l'homme*, în *Enjeux et perspectives des Droits de l'homme*, eds. J. Ferrand, H. Petit, ed. L'Harmattan, 2003, p. 213. Melkevik spune că se impun două puncte de vedere: unul asupra discursului legitimării democratice a Drepturilor Omului de odinioară şi altul ce priveşte legitimarea Drepturilor Omului astăzi. Fără să renege discursurile asupra Drepturilor Omului din trecut considerate de acum tradiţionale, el crede că legitimitatea democratică a Drepturilor Omului este astăzi cea care se ridică la înălţimea modernităţii juridice. Provocarea de azi este o deplasare şi o confirmare a acestei moşteniri a formelor de legitimare tradiţională a Drepturilor Omului în interiorul unei concepţii democratice a dreptului.

de *autolegislare*, să fie confirmaţi în mod real şi reciproc ca autorii şi legislatorii normelor, ai drepturilor şi obligaţiilor lor atât juridice, cât şi politice.

Drepturile şi *Drepturile omului* aparţin astfel numai subiecţilor de drept şi doar ei perpetuează o reciprocitate necesară confirmării *Drepturilor omului* ca fiind legitime pentru ei – crede Melkevik. Subiecţii de drept (care sunt în acelaşi timp şi cetăţeni), în procesul democratic, sunt cei care îşi concertează energia în vederea alegerii normelor, a drepturilor şi instituţiilor lor. Altfel spus se focalizează asupra spaţiilor publice, asupra formării autonome a voinţei individuale şi colective etc., relevând capacitatea de a putea lua în sarcină democratică chestiunile legate de norme, de drepturi şi de instituţii.

Melkevik se sprijină pe afirmaţia lui Habermas pentru care *„destinatarii dreptului nu se pot imagina ca fiind autorii lui dacă Legislatorul a descoperit Drepturile omului ca fapte morale pentru a se mulţumi apoi să le confere un statut pozitiv”*[42]. *„Chestiunea legitimităţii se rezumă în fapt doar la capacitatea reală a subiecţilor de drept de a se confirma şi afirma ca autori ai drepturilor lor. Acolo unde subiecţii de drept refuză parţial sau total să fie autori ai drepturilor lor nu avem decât sisteme „juridice” nejuridice sau pe cele autocratice sau „ideologice””*[43].

Acest fel de înţelegere a legitimităţii *Drepturilor omului*, ce permite, după juristul canadian, o înţelegere mai uşoară, şi, într-o modalitate mai critică, de societăţi diverse şi pluraliste, îl determină să considere ca nefondată *„critica culturalistă”* asupra *Drepturilor omului*.

---

[42] „Toată problema modernă a Drepturilor Omului este rezumată aici, aşa cum faptul *a contrario* de a legitima Drepturile Omului mai degrabă prin procese democratice, afirmând concret subiecţii de drept ca autorii săi, propulsează chestiunea Drepturilor Omului într-o „luare în considerare” care la rândul său trebuie să înrădăcineze chestiunea Drepturilor Omului în contexte întotdeauna particulare”. (...) „Chestiunea legitimităţii concretizată astfel într-un proces de autolegislare ce trezeşte subiecţii de drept în vederea unei luări în considerare a propriilor vieţi şi a situaţiei actuale a societăţii lor”. *Ibid*., pp. 219-220.

[43] *Ibid*., p. 218. Melkevik susţine că „acolo unde subiecţii de drept nu au libertatea să fie „autori” ai „drepturilor” lor, ca, de exemplu, în sistemele religioase cu sau fără text revelat, nu mai putem vorbi în mod raţional despre „drept” fără abuz sau înşelătorie”. Ni se pare, însă, riscantă această poziţionare fundamentalistă, am putea spune, a lui Melkevik.

De fapt, după Melkevik ideea de *autolegislare* ridică dreptul din „ghetoul *fundaționalist*, fie că este un ghetto instituțional sau de Putere, în beneficiul unei reciprocități democratice”[44].

Astfel că, în raport cu vederea „Drepturilor omului în lumina autolegislării” la care el subscrie, Melkevik apreciază că diferitele curente de „critică culturalistă” – curente care, conform lui Melkevik, pretind că *Drepturile omului* nu sunt nimic altceva decât expresia *valorilor occidentale*, că nu sunt decât submarine ideologice ce transportă *formalitate*, *universalitate*, *individualism*, curente care, totodată, reclamă deschiderea către concepții culturale ale *Drepturilor omului*, văzute ca expresie ale valorilor fiecărei culturi, trebuind să fie situate pe/şi ca expresii ale valorilor „asiatice”, „africane”, „islamice” şi încă altele – *sunt „ultimele avataruri ale discursurilor autoritare, paternaliste şi ideologice”*[45].

Din perspectiva *autolegislării*, promovată de autorul canadian, *perspectiva culturală* asupra dreptului şi *Drepturilor omului* nu vehiculează decât teamă şi ură, fiind inspirate din *„amenințarea că subiecții de drept își iau în mâini propriile vieți și propriul viitor”*.

Pe de altă parte, ideea de *autolegislare*, ce insistă pe reciprocitatea democratică, nu se poate concretiza după Melkevik decât în asociații, grupuri şi „mişcări noi”. Astfel, *societatea civilă* este cea care este pusă pe primul loc, ca cea care este chemată a-şi valorifica capacitatea de a-şi asuma propriile organizații, iar *Drepturile omului* nu mai sunt o „chestiune abstractă a dreptății politice sau juridice”, ci devin, în *„lumina autolegislării”*, teritoriul întâlnirii şi învățării reciproce a oamenilor. Tematizările *Drepturilor omului* ce privesc libertățile, bunăstarea persoanei sau degradarea ecologică sunt puse

---

44 *Ibid.*, p. 219. Termenul *fundaționalist* ca neologism se referă la discursuri de fondare, de întemeiere la care chiar Melkevik face trimitere cu privire la modalitățile tradiționale de legitimare a Drepturilor Omului. Spre exemplu, o fundație *ineistă*, *metafizică* sau *declaraționistă*.

45 *Ibid.*, p. 220. Pe de altă parte, Melkevik susține că paradigma autolegislării ca „bază” a legitimării *Drepturilor omului* nu este incompatibilă cu nici o cultură şi cu nici o „valoare”. „Fiecare persoană cu locul său de naştere, cu reperele culturale pe care le-a primit sau adoptat, cu valorile pe care şi le-a ales, nu este pentru aceasta incapabilă să intre într-un proces democratic cu toți ceilalți subiecți de drept fără nici o distincție sau discriminare. Răspunsurile concrete care vor fi dezvoltate practic cu privire la Drepturile Omului pot fi foarte bine diversificate şi întotdeauna legate de contexte particulare (...).

astfel în legătură cu subiecţii de drept în planul motivaţiei şi al angajamentului.

Nu e de neluat în seamă faptul că această *„concepţie radicală a democraţiei, afirmând disoluţia teoriei moderne a suveranităţii, prezintă mai degrabă afinităţi cu teoria anarhistă decât cu social-democraţia”*[46].

Este evident de urmărit, cu prudenţă critică, această veritabilă *radicalizare a democraţiei* ce nu poate să se sustragă unei scheme „fundaţioniste” întrucât, recunoaşte sau nu, temeiul asubstanţial şi inform, chiar dinamic, volatil, imperceptibil şi difuz fiind el, este *procesul*. În ultimă instanţă totul este dizolvat într-o dinamică comunicaţională de natură relaţional *procesuală*. Chiar subiecţii de drept ca actori juridici devin deopotrivă suport şi emergenţe ale acestei dinamici procesuale a autolegislării, a legitimării, a democraţiei participative. Subiectul de drept este deposedat de substanţă şi formă pentru a fi definit, activat, procesat, informatizat, integrat ca interfaţă în *proces (democratic)*. Sita procesuală devine o schemă a realităţii, o măsură matriceală ultimă a tot şi a toate. Acest zis model comunicaţional al dreptului dă întâietate comunicării după modelul cyberspace-ului şi lasă ultimul cuvânt măştii de cyborg ca tip neuronal reticular de circuite informate/informante, ca structură reţelară relaţională, ca procese comunicaţionale ale subiectului de drept.

Statul se dizolvă în spaţiul public, spaţiu ce devine gestantul „societăţii civile” în care subiecţii de drept sunt procese ale dinamicii comunicaţionale. Instituţiile încep să-şi piardă substanţa şi forma ca stâncile lovite de valurile acestor transformări paradigmatice, fiind corodate de aceste mutante şi dizlocante procese dinamice. Suveranitatea este disipată în această fluidă şi reticulară matrice comunicaţională ce, redevenită o mitică apă primordială, se doreşte a fi pasibilă de a da naştere unor *noi* instituţii, norme, drepturi.

---

[46] *Ibid.*, p. 199. „Putem fi prinşi de un uşor vertij atunci când realizăm că avem de-a face cu anarhia, deşi într-o formă specifică ce nu datorează practic nimic anarhismului. Conform acestui model, ne confruntăm cu indivizi socializaţi şi personalizaţi care sunt invitaţi să-şi asume proiectul modern al societăţii. În interiorul acestei concepţii se decantează influenţele unor gânditori dificili, deranjaţi şi fără distracţii ai modernităţii politice şi juridice, de la Vico la Marx şi, în fine, la Habermas”. *Ibid.*, p. 200.

După cum observă şi A. Supiot, metamorfozele contemporane ale statului fac să renască vechea distincţie între putere şi autoritate, şi-l fac pe Legislator să-şi piardă suveranitatea[47].

„Astăzi, deschiderea frontierelor, care răspunde unei serii de factori bine cunoscuţi (economici, politici şi tehnici) inundă cadrele naţionale ale vieţii în societate. Solidarităţile naţionale sunt şi ele contestate, pe de o parte de ceea ce numim *globalizare*, şi, pe de altă parte, de *relocalizare*, *reteritorializare*. Globalizarea şi localizarea sunt cele două feţe inseparabile ale strategiilor economice mondiale, care se fondează pe valorizarea avantajelor competitive locale. Statul este astfel încercuit"[48].

Este de avut în atenţie **acest demers periculos**, credem, **de „încercuire" a Statului**, atât prin globalizare, cât şi prin relocalizare şi reteritorializare, asupra căruia atrage atenţia şi Supiot, precum trebuie semnalizat şi riscul unor tendinţe anarhice respectiv totalitare ascunse în aceste metamorfoze ale Statului; metamorfozare prin care Instituţia Statului se dizolvă în procesele democratice (totemizate de Melkevik), prin care Statul devine parte a „dialogului social", şi, totodată, este deposedat de rolul său în definirea interesului general[49].

---

47 „Odată cu pierderea încrederii în Statul suveran, anumite noţiuni – imperiu, ius commune, autoritate – ascunse de mult timp în istoria Dreptului, par să revină la viaţă, în timp ce altele – lege, contract, democraţie – îşi pierd trăsăturile lor distinctive. (...) Legitimitatea astfel negată statului a fost extinsă şi la alte simboluri care reprezentau mersul societăţilor: rasa, clasa etc. Acest suicid al Statului a condus la Gulag şi la Shoah, a căror lecţie sinistră par să o fi uitat prea mulţi jurişti astăzi: dacă îşi pierde raţiunea instituţională, puterea degenerează într-un delir ucigător şi nimic nu mai distinge guvernul de o bandă de hoţi sau ucigaşi". A. Supiot, *op. cit,*. pp. 235-236.

48 „Tentaţia contemporană, de a face din State, instrumentele docile ale legilor economiei ne situează pe o pantă asemănătoare. Prin urmare, într-adevăr, chiar dacă crede că este încarnarea forţelor impersonale ale pieţei şi pretinde să supună Dreptul pozitiv acestor forţe, referinţa economică poartă în sine toţi germenii concepţiei totalitare, care reduc Dreptul la un simplu instrument de aplicare a legilor supraumane, care se impun tuturor". *Ibid.*, p. 236.

49 „Ordinea economică internaţională face să se nască probleme grave sociale şi de mediu, care cad în sarcina statelor în final, state cărora le este redusă, pe de altă parte, capacitatea de acţiune. Pe plan intern, Statele trebuie să facă faţă unei cereri de securitate, de solidaritate şi de descentralizare, care creşte proporţional cu efectele destabilizatoare ale globalizării. Statele răspund la această cerere prin negocieri sau prin acorduri cu reprezentanţii intereselor diferitelor categorii

Mai mult, Supiot susţine că neocorporatismul şi neoliberalismul se combină în practică pentru a face din Stat un simplu instrument supus forţelor care îl depăşesc, fie că ele sunt ale pieţelor financiare pe plan internaţional sau ale intereselor diferitelor categorii pe plan intern.

„Statele, care rămân subiectele de drept prin excelenţă pe scena internaţională, îşi pierd astfel o parte din substanţa lor; şi chiar şi cea mai mare parte a substanţei dacă este vorba de cele mai slabe, de cele mai sărace care, prinse între programele de ajustare structurală, pe de-o parte, impuse de instituţiile financiare internaţionale, şi pe de alta în economia informală, care asigură supravieţuirea unui număr mare de resortisanţi ai lor. Rolul statelor este redus în faţa economiei şi societăţii reale, el fiind un rol de figurant sau în cel mai rău caz de prădător. Această instrumentalizare sau această retragere a Statului nu poate avea decât consecinţe grele asupra dezvoltării societăţilor”[50].

Această *revoluţie democratică* a subiecţilor de drept, procesaţi şi procesatori ai democraţiei globale, la care îndeamnă şi cheamă Melkevik, ca la un perpetuum mobile al unui sistem autopoietic, de ce nu ar putea fi un avatar ultim al ideologiei structural anarhice? De fapt, aserţiunea lui Melkevik: *„perspectiva culturală asupra drepturilor şi Drepturilor Omului nu vehiculează decât teamă şi ură”*, pare că exprimă – în continuitatea „identificării ideologice de odinioară a duşmanului de clasă” – tocmai contrariul, adică exact teamă şi ură, din partea-i, faţă de susţinătorii unor perspective (inter) culturale asupra Dreptului.

sociale. În cadrul acestor practici, pe care le-am putut numi *neocorporatiste*, definirea interesului general nu mai este apanajul Statului, ci devine produsul raporturilor de forţă între interesele particulare. Statul nu mai este un Terţ, ci o parte a „dialogului social””. *Ibid.*, p. 239.

50 „Legile economiei” „prezumă existenţa unei lumi în care fiecare îşi are identitatea asigurată. Dar mitul occidental al unei societăţi reduse la un praf de indivizi raţionali care-şi maximizează interesul nu cunoaşte datele de bază ale antropologiei. Raţiunea umană nu este niciodată un dat imediat al conştiinţei: ea este produsă de instituţii care permit să dea un sens existenţei sale, care îi recunosc un loc în societate şi care îi permit să-şi exprime propriul talent”. *Ibid.*, p. 240.

Cu alte cuvinte, această înfierare şi denunţare a perspectivelor culturale asupra Dreptului, pe care o practică cu atare termeni şi calificative Melkevik, relevă un caracter procustian al *procesului democratic (?)* pe care-l invocă, de altfel, cu asiduitate.

În definitiv, considerăm că democraţia în nici un caz nu e o categorie universală, nu e o formă a formelor sau arhetip al formelor şi structurilor etatice, politice, societale. Cu alte cuvinte, democraţia nu e forma unică şi nici forma uniformă şi universală, întrucât, evident, democraţia s-a putut contura, şi se poate configura, determina şi întrupa, în anume nuanţări şi chiar într-o relativă diversitate a formelor societale. De aceea, această democraţie procedurală, a *autolegiferării*, a *procesului*, poate fi, desigur, una dintre aceste diverse forme, sau vremelnice haine ale democraţiei, riscantă, însă, prin tendinţa de dizolvare/ substituire în/ prin *proces* a formelor (şi instituţionale); e vorba de un proces asumat deopotrivă ca model, ca mijloc şi cale, şi ca obiectiv ţintă de atins în demersul triumfal de instituire globală, e vorba de substanţa şi forma substituite de proces şi structură, sau, altfel spus, de procesul în rol/mască de substanţă şi formă.

Această democraţie globală, acest globalism al democraţiei instituit ca/prin societatea civilă, deci oarecum a-statal, să nu cheme, să nu tindă spre periculoasa „instituire" şi „realizare" a unei utopii?

Tocmai de aceea afirmaţia lui Melkevik – *acolo „unde subiecţii de drept refuză parţial sau total să fie autori ai drepturilor lor nu avem decât sisteme „juridice" nejuridice sau pe cele autocratice sau „ideologice""* –, ni se pare că este expresia unei calări pe premizele unui mod de abordare tributar unei scheme şi atitudini îngroşate ideologic. De fapt, Melkevik susţine că în afara „subiecţilor de drept" şi a procesului democratic, aşa cum îl înţelege el, totul e autocraţie, e ideologie, e nejuridic şi ca atare ilegitim. O atare alegaţie de reverberaţie inchizitorială ni se pare, însă, că, în fapt, practică un exclusivism de esenţă ideologică.

E cel puţin de mirare – şi, de ce nu, iraţional şi de necrezut – că ar putea fi catalizaţi şi activaţi şapte miliarde de oameni ai planetei ca subiecţi de drept ai procesului democratic. Nici resurse religioase şi spirituale de mai mare profunzime, motivaţie şi angajament decât democraţia şi dreptul nu au reuşit o astfel de

convertire şi instituire globală în decurs de secole, ca să nu spunem chiar de milenii. De aceea, ar fi poate mai potrivit, la început, pentru a se cerceta viabilitatea unui atare proces democratic, să fie testat (şi desăvârşit) gradual şi local – spre exemplu în Canada lui Melkevik –, acolo unde e de presupus că subiecţii de drept sunt avizaţi şi activi în a-şi „lua în mâini propriile vieţi şi propriul viitor", implicaţi fiind fără rest în *procesul democratic*.

Pe de altă parte, nici *societatea civilă* nu este omogenă şi nici doar plurală, întrucât credem că există o pluralitate a viziunilor şi a modelelor de societate civilă[51].

Transformarea Dreptului în *context democratic* de ce ar fi „mai egală" decât varia transformări ale Dreptului în context(e) (inter)cultural(e)?

II. Transformarea Dreptului
– orizont intercultural –

II.1. R. Panikkar şi o viziune interculturală asupra Dreptului

II.1.a. Hermeneutica diatopică

Pentru Raymon Panikkar pretenţia că Drepturile omului sunt universale atrage după sine următoarele interogări filosofice importante, ce nu mai pot ignora o problematică *inter-culturală*[52]*:* Se poate extrapola conceptul de Drepturile omului din contextul cultural şi istoric în care a fost conceput spre o noţiune globală viabilă? Ar putea deveni oare un simbol universal sau este numai o cale specifică de a exprima şi de a salva aspectul uman? Are vreun sens să ne întrebăm despre condiţiile de universalitate din moment ce însăşi întrebarea despre condiţiile universalităţii este departe de a fi universală?

La o primă vedere, este într-adevăr de aflat dacă noţiunea Drepturilor Universale ale Omului este sau nu este o noţiune Occidentală. Dacă este o noţiune Occidentală, Panikkar crede că, pe lângă faptul de a fi o acuzaţie tacită împotriva celor care nu posedă un astfel de concept valoros, introducerea sa în alte culturi,

---

51 Vezi *Care „Societate civilă"? Încotro?* în Linte M. D., *Ordinea Trupului şi/în sfera juridică*, ed. Platytera, 2011, pp. 162-192.

52 R. Panikkar, *Is the notion of Human Rights a Western Concept ?*, 17.1 Interculture, 28. 47, 42 (1984).

chiar dacă apare necesară, este ca o impunere, evident din exterior, fapt ce ar putea evoca, dacă nu şi perpetua, un sindrom colonial, întemeiat pe convingerea că, o anume construcţie culturală are, dacă nu monopolul, cel puţin privilegiul de a deţine o valoare universală ce-i conferă dreptul să fie răspândită pretutindeni în lume. Iar dacă conceptul de Drepturi Universale ale Omului nu este în exclusivitate o concepţie Occidentală, apare dificil de negat, după Panikkar, că multe culturi l-au lăsat să dormiteze, generându-se astfel impresia unei superiorităţi indiscutabile a culturii Occidentale[53].

Pe de altă parte, dacă noţiunea de Drepturi ale Omului este un concept Occidental se ridică întrebarea vizavi de natura acestor drepturi, ceea ce, implicit, reclamă şi o examinare minuţioasă de către/şi prin intermediul altor culturi. Panikkar, din perspectiva unei *hermeneutici diatopice*, se întreabă asupra modalităţii înţelegerii din *toposul* unei culturi a construcţiei alteia.

„Este o metodologie greşită să porneşti prin a întreba: Oare o altă cultură deţine noţiunea de *Drepturi ale omului*? – asumând astfel că o atare noţiune este absolut indispensabilă pentru a garanta *demnitatea umană*. Nici o întrebare nu este neutră, pentru fiecare întrebare există răspunsuri posibile”[54].

II.1.b. Echivalent homeomorfic

Prezumând că ceea ce este fundamental într-o cultură nu trebuie neapărat să constituie un fundament pentru o alta, el vede necesară cercetarea unui teren comun sau a unei problematici similare, respectiv căutarea acelui *echivalent homeomorfic*[55]. Nu trebuie căutată astfel, după el, traducerea *Drepturilor omului* în alte limbaje culturale, nici nu trebuie căutate numai analogii, ci trebuie căutat *echivalentul homeomorfic*. Cu alte cuvinte, dacă *Drepturile omului* sunt temeiul exercitării şi respectului *demnităţii umane*, trebuie investigat

---

53 Pentru Panikkar ierarhia culturilor nu e un lucru rău, însă această ordine ierarhică nu poate fi asumată ca punct de plecare şi nici ca un criteriu necesar prestabilit.

54 *Ibid.*, p. 34.

55 „Homeomorfismul nu este acelaşi lucru cu o analogie; reprezintă o echivalenţă funcţională particulară descoperită prin transformare topologică. Este un fel de analogie funcţională existenţială” (R. Panikkar).

cum şi în ce măsură o altă cultură satisface nevoia echivalentă, lucru ce poate fi făcut, după Panikkar, doar în momentul în care între două culturi s-a stabilit o bază comună.

Sau, poate că ar trebui să ne întrebăm, spune el, cum ideea unei ordini sociale şi politice juste poate fi formulată în cadrul unei anume culturi, cum, de altfel, ar trebui investigat şi în ce măsură conceptul *Drepturilor omului* este modul potrivit pentru a exprima această ordine[56].

Panikkar consideră că *Drepturile omului* sunt o fereastră prin care o anume cultură prevede o ordine justă pentru indivizii săi, fereastră pe care, cei care trăiesc în respectiva cultură, nu o văd, fapt pentru care au nevoie de o altă cultură care (se) vede printr-o altă fereastră. Presupunând că peisajul uman văzut prin acea fereastră e similar şi diferit în acelaşi timp de viziunea celuilalt, ar trebui oare desfiinţate ferestrele, păstrând o singură deschizătură, chiar riscând colapsul acestei structuri, sau *„ar trebui să lărgim punctele de vedere/deschiderile cât se poate de mult, şi, mai întâi de toate, să le facem cunoscut oamenilor că există – şi trebuie să fie – o pluralitate de ferestre?”*. Această din urmă opinie, e cea în favoarea unui pluralism sănătos, crede Panikkar[57].

II.I.c. Ipoteze şi implicaţii ale conceptului Occidental

În ceea ce priveşte ipotezele şi implicaţiile conceptului occidental al *Drepturilor omului*, Panikkar le expune pe cele care stau la baza Declaraţiei[58], pornind de la faptul că, în temeiul discursului

---

[56] Un confucianist tradiţional, observă Panikkar, poate vedea această problemă de ordine şi drepturi ca pe o chestiune de „bune maniere” sau, în termenii şi sensul profund ai conceptului de ceremonial sau de ritual al relaţiilor interumane, în termenul de *li*, în vreme ce un hindus îl poate vedea altfel; şi aşa mai departe. *Ibid.*, p. 35.

[57] „Nu poate exista o conversaţie serioasă despre *pluralism cultural* fără un veritabil pluralism socio-economico-politic. Aceasta este ceea ce a determinat, de exemplu, grupurile intelectuale din India să se întrebe dacă „drepturile civile” nu sunt incompatibile cu „drepturile economice”. În orice caz, a vorbi de pluralism universal în ceea ce ar putea fi numită o ideologie paneconomică nu prea are sens întrucât celelalte culturi ale lumii se reduc la tratarea ca simplu folclor”. *Ibid.*, p. 36.

[58] Panikkar vede sintagma „Drepturile Omului” în sensul dat ei de Declaraţia Universală a Drepturilor Omului, adoptată de Adunarea Generală a Naţiunilor Unite în 1948. Pentru el, rădăcinile occidentale ale Drepturilor Omului, în marea

despre *Drepturile omului*, există o primă presupunere, cea a unei naturi umane universale comună tuturor popoarelor, fără de care o astfel de Declaraţie Universală nu putea fi, din punct de vedere legal, proclamată. Idee legată la rândul ei de vechea noţiune a *dreptului natural*, crede Panikkar. Dar Declaraţia Drepturilor Omului contemporană implică, după Panikkar, mai mult, şi anume: *că această natură umană trebuie să fie cognoscibilă, că această natură umană este cunoscută prin intermediul unui organ de cunoaştere universal egal, în genere numit „raţiune"*[59], *că această natură umană este în mod esenţial diferită de restul realităţii.*

Cea de-a doua presupunere este aceea a *demnităţii individului.*

Fiecare individ este într-un anumit sens absolut, unic şi irepetabil, iar aceasta, conform lui Panikkar, este, probabil, marea provocare a întrebării moderne asupra *Drepturilor omului.* Drepturile omului apără demnitatea individuală faţă de Societate în general şi de Stat în particular, în schimb, însă, aceasta implică, după Panikkar: *nu numai distincţia ci şi separarea dintre individ şi societate*[60],

---

lor parte liberal protestante, sunt deja foarte cunoscute. „Lumea occidentală a cunoscut lupta pentru drepturile cetăţenilor încă din Evul Mediu. Lupta pentru drepturi concrete, înrădăcinate în practicile şi în sistemele valorice ale unei anumite naţiuni sau culturi, este simţită cu o mai mare perseverenţă după Revoluţia Franceză. Omul occidental trece de la o comunitate ai cărei membri sunt de acelaşi neam (sânge) şi care au aceleaşi preocupări şi acelaşi destin istoric, o societate bazată pe nişte tradiţii acceptate din punct de vedere practic şi pe o autoritate recunoscută din punct de vedere teoretic, la o societate bazată pe o lege impersonală şi pe obiceiuri liberaliste, la un Stat modern ale cărui norme şi datorii trebuie să fie explicit raţionale. Problema devine din ce în ce mai acută odată cu creşterea individualismului." Că această tranziţie/trecere de la o formă de viaţă colectivă la o alta a dobândit astăzi un caracter universal este evident, observă Panikkar. *Ibid.*, p. 36.

[59] „Altfel, dacă cunoaşterea naturii umane ar depinde de o intuiţie specială, de o credinţă relevată, de decretul unui profet sau de ceva asemănător, drepturile nu ar putea fi considerate ca drepturi naturale – inerente Omului. Aceasta trebuie să fie o cunoaştere comună, deţinută de toată lumea. Altfel Drepturile Omului nu ar putea fi declarate universale de către o Adunare care nu pretinde a avea un statut epistemologic privilegiat. Aceasta este evidenţiată de folosirea cuvântului „declaraţie", care accentuează faptul că nu este ceva impus de sus, ci o explicaţie publică, o afirmare deschisă a ceea ce este inerent naturii Omului " (R. Panikkar).

[60] „Conform acestei opinii, fiinţa umană este în mod fundamental individul. Societatea este un fel de super structură care uşor poate deveni o ameninţare şi de asemenea un factor de înstrăinare pentru individ. Drepturile omului există în primul rând pentru a proteja individul" (R. Panikkar).

autonomia umanităţii faţă de şi adesea contra Cosmosului, *rezonanţe ale ideii de Om ca microcosmos şi reverberaţii ale convingerii că omul este făcut după chipul lui Dumnezeu, precum şi, în acelaşi timp, independenţa relativă a acestei convingeri din formulări ontologice şi teologice*[61].

Cea de-a treia presupunere este aceea a unei *ordini social democratice*. În atare sens, Panikkar arată că societatea nu se consideră a fi o ordine ierarhică, întemeiată pe voinţa sau legea divină sau pe o origine mitică, ci este o sumă de indivizi „liberi" organizaţi ca să atingă scopuri de neatins altminteri. Societatea nu este văzută deci ca o familie sau ca o protecţie, ci ca ceva care poate foarte uşor să abuzeze de puterea ce i-a fost conferită (mai exact, cu acordul totalităţii indivizilor săi). Această societate se cristalizează în Stat, care teoretic exprimă voinţa poporului, sau cel puţin a majorităţii. Drepturile omului servesc astfel, în principal, protecţiei individului.

Această presupunere implică: *că fiecare individ este văzut ca la fel de egal în importanţă şi astfel egal de responsabil pentru bunăstarea societăţii*, *că societatea nu este nimic altceva decât suma totală de indivizi ale căror voinţe sunt suverane şi astfel decisive*[62], şi *că drepturile şi libertăţile individului pot fi limitate numai când se ciocnesc de drepturi şi libertăţi ale altor indivizi şi astfel regula majorităţii este raţional justificată din punct de vedere raţional*.

Panikkar ţine însă să precizeze că expunerea acestor presupuneri nu exprimă cu necesitate şi faptul că ele ar fi existat şi în mintea celor care au formulat Declaraţia[63]. De fapt, nu a putut fi găsită nici o unanimitate cu privire la fundamentele drepturilor ce au fost declarate. *„Este clar că Declaraţia a fost articulată în sensul tendinţelor istorice ale lumii Occidentale, de-a lungul ultimelor trei secole, şi în armonie cu o anumită antropologie filozofică sau cu un umanism individualist care le-a ajutat să se justifice"* (R. Panikkar).

---

61 „Individul are o demnitate inalienabilă pentru că este un scop în el însuşi şi un fel de absolut. Poţi tăia un deget de dragul salvării corpului întreg, dar poţi oare ucide o persoană pentru a salva o alta?". *Ibid.*, p. 37.

62 „Nu există o altă instanţă superioară Societăţii. Chiar dacă ar fi să existe un Dumnezeu sau o Realitate Supremă acestea de asemenea ar fi filtrate de conştiinţa umană şi de instituţiile umane." *Ibid.*, p. 39.

63 Acesta remarcă faptul că este interesant de văzut că Declaraţia Universală vorbeşte de „libertăţi" la plural şi că este şi mai intrigant de văzut că vorbeşte de „libertăţi fundamentale". Individualizarea nu se opreşte astfel la individ, ci împarte această entitate, segregând-o în chiar mai multe libertăţi fragmentate.

II.I.d. Reflecţii interculturale

La întrebarea: *Este conceptul de Drepturi ale omului un concept universal?,* R. Panikkar răspunde clar: nu.

Trei motive garantează, după el, acest lucru.

1. *Nici un concept ca acesta nu este univeral. Fiecare concept este valabil în primul rând acolo unde a fost conceput. Dacă vrem să-i extindem valabilitatea dincolo de contextul său propriu, această extrapolare va trebui justificată*[64].

„Pentru a accepta posibilitatea unor concepte universale, ar trebui să implicăm o concepţie a realităţii strict raţionalistă. Dar chiar dacă aceasta ar fi adevărată din punct de vedere teoretic, în realitate, însă, nu ar fi posibilă, întrucât umanitatea prezintă o pluralitate de discursuri universale"[65] (R. Panikkar).

2. *În cadrul vastei culturi Occidentale,* supoziţiile, care au rolul de ne situa în chestiune, nu sunt recunoscute din punct de vedere universal. Originea particulară a formării *Drepturilor omului* nu este suficient de cunoscută. Sursele de disensiune, probabil cele mai importante, sunt, după el, trei: teologia, marxismul şi istoria.

3. *Din postură interculturală, problema apare exclusiv occidentală*.

Majoritatea supoziţiilor şi implicaţiilor enumerate anterior nu se găsesc, după Panikkar, în alte culturi. Astfel, din punct de vedere neoccidental, problema nu este văzută ca o chestiune de răspuns în sensul de a accepta sau a dezaproba, întrucât experienţa este într-o formă radical diferită. Ca atare, chestiunea în dezbatere nu este răspunsul, cât problema însăşi. De altfel, conform lui Panikkar,

---

64 Chiar şi conceptele matematice implică cunoaşterea apriorică a unui câmp limitat, definit de axiomele pentru care postulăm. Mai mult, fiecare concept tinde să fie univoc, remarcă acelaşi Panikkar. *Ibid.*, p. 43.

65 Pentru a face ca acest concept să devină universal valabil, ar trebui, după Panikkar, ca el să îndeplinească cel puţin două condiţii. Mai întâi, ar trebui să elimine toate celelalte concepţii contradictorii. Acest lucru poate părea însă improbabil, dar există o necesitate logică aici, şi teoretic totul ar duce spre o situaţie perfectă. În al doilea rând, spune el, ar trebui să fie punctul de referinţă universal pentru orice problemă privind demnitatea umană. Cu alte cuvinte, ar trebui să înlocuiască toate celelalte echivalente homeomorfice şi să fie pivotul central al unei ordini sociale juste. Pusă sub o altă formă, cultura care a dat naştere conceptului de Drepturile omului ar trebui de asemnea să fie chemată să devină o cultură universală. „Aceasta ar putea foarte bine să fie una din cauzele unei anumite stânjeneli care poate fi resimţită la gânditorii ne-occidentali care studiază chestiunea Drepturilor omului. Le e teamă pentru identitatea propriilor culturi ". *Ibid.*, p. 44.

o *hermeneutică diatopică* nu se ocupă cu altă opinie a aceleaşi probleme. De aici întrebarea: putem avea oare acum acces la un alt „topoi" astfel încât să putem înțelege şi alte culturi din interior aşa cum se înțeleg ele însele?[66]

„Numai în dialog cu ceilalți putem marca propriul nostru teritoriu comun. Nu putem integra în cultura noastră mai mult de o singură cultură, însă, prin deschiderea noastră către dialogul cu ceilalți putem avea posibilitatea unei integrări mai largi și mai profunde " (R. Panikkar).

Panikkar propune, cu sens instructiv, un paralelism: a asuma că fără o recunoaştere categorică a *Drepturilor omului* viața ar fi haotică şi n-ar avea sens, aparține aceleaşi ordini de idei ca şi convingerea că fără credința într-un Dumnezeu, înțeles în tradiția Abrahamică, viața s-ar transforma în anarhie. Această linie de gândire conduce, după el, la convingerea că, spre exemplu, ateii, budiştii şi animiştii ar trebui considerați aberații umane[67]. De altfel, el crede că în orice afirmație/exprimare a adevărului, există o revendicare şi o chemare legitimă la universalitate, problema constând, de fapt, în tendința identificării limitelor propriei noastre viziuni cu orizontul uman.

II.I.e. Critica interculturală

Pentru Panikkar nu există *valori trans-culturale* pentru simplul motiv că o valoare există ca valoare în sine numai într-un anume context cultural dat. Dar, susține el, pot exista *valori interculturale* față de care o critică, într-adevăr, este posibilă.

„Aceasta nu consistă în evaluarea unei anume construcții culturale cu categoriile alteia, ci constă în a înțelege și a critica o problemă umană particulară cu instrumentele înțelegerii diferitelor culturi interesate și, în același timp, luând tematic în considerare că însăși conştientizarea și, chiar mai mult, formularea problemei, reprezintă deja o legătură culturală"[68].

---

[66] „Poate că nu suntem capabili să sărim peste propriile noastre norme de înțelegere, dar nu ar fi imposibil în a avea un picior într-o cultură, iar pe cel de-al doilea într-o altă cultură. În general avem o singură cultură, aşa cum avem o singură limbă maternă, dar am putea avea de asemenea o limbă paternă. Nu putem să negăm apriori această posibilitate". *Ibid.*, p. 47.

[67] În acelaşi sens, spune Panikkar, alternativa: sau drepturi sau haos. Această atitudine, spune el, nu aparține în exclusivitate culturii occidentale. A numi un străin barbar este o atitudine comună printre oamenii de peste tot în lume.

[68] *Ibid.*, p. 47.

Chestiunea ar fi deci examinarea posibilității identificării unei *valori interculturale* în justificarea *Drepturilor omului*, care să înceapă, însă, printr-un efort de delimitare a granițelor culturale asupra conceptului. Primejdiile unui *occidental-centrism* cultural sunt pentru Panikkar un fapt incontestabil al zilelor noastre.

Odată ce deja sunt menționate originile istorice particulare ale Declarației Drepturilor Omului, a pretinde o validitate universală a *Drepturilor omului*, în sensul formulat în scris, presupune, după el, credința că marea majoritate a oamenilor din lumea de astăzi sunt angajați pe aproape același drum ca și națiunile din Occident, adică sunt implicați într-un proces de tranziție, de la un mai mult sau un mai puțin mitic Gemeinschaften (principatele feudale, orașele autoguvernate, corporațiile, comunitățiile locale, instituția tribală...) la o modernitate organizată, raționalizată și contractuală, așa cum este ea cunoscută de lumea industrializată din Occident.

„Aceasta este o presupunere pusă sub semnul întrebării. Nimeni nu poate prezice evoluția (sau eventuala dezintegrare a) acelor societăți tradiționale, care au început de la diferite baze materiale și culturale și a căror reacție față de civilizația modernă occidentală poate lua direcții necunoscute”[69].

Mai mult, conform lui Panikar, puterea însăși a Declarației Drepturilor Omului își arată de asemenea slăbiciunea și din alt punct de vedere, anume în sensul că ceva se pierde atunci când trebuie declarat explicit, în mod înscris[70].

„Cînd Drepturile omului sunt declarate, acesta este semnul că baza pe care sunt construite a și fost slăbită. Declarația doar amână colapsul”[71].

Ori, spune el, așa cum câțiva teoreticieni ai *Drepturilor omului* au recunoscut, legislația *Drepturilor omului* este introdusă pentru a se găsi o justificare opunerii libertății celuilalt; adică ai nevoie de o justificare pentru a uzurpa câmpul de activitate al celuilalt. Panikar ține să precizeze că nu afirmă aceasta pentru a reveni la visele

---

[69] *Ibid.*, p. 48.

[70] „Așa cum spun chinezii: când yi (dreptatea) coboară, li (ritual) se ridică. Sau cum britanicii și spaniolii repetă: Există lucruri pe care le iei ca atare, ca un dat și despre care nu vorbești. În unele societăți tradiționale nu te poți mândri cu faptul de a fi nobil sau prieten al familiei regale pentru că în momentul în care faci astfel îți pierzi nobilitatea și prietenia cu casa regală”. *Ibid.*

[71] „În cuvinte tradiționale, cînd tabuul sacrului dispare, sacralitatea dispare. Dacă trebuie să înveți cum să-și iubească mama copilul, atunci ceva nu este în regulă/este greșit, e nelalocul ei maternitatea”. *Ibid.*, p. 49.

utopice privitoare la un paradis pământesc, ci numai pentru ca o altfel de voce să fie auzită. Prin urmare, „poţi promulga legi, dar nu declari ce este/există deja – numai dacă aceasta a încetat să fie evident; nu declari un „ar trebui" dacă nu există nici un fel de transgresiune".

Panikkar încearcă şi o reconsiderare a celor trei supoziţii menţionate – în sensul că **ele pot fi trecute în revistă de maniera expresă a unei probleme autentic umane dintr-un context particular** –, precizând, vizavi de context, că acesta poate fi susceptibil unei critici legitime din perspectiva altor culturi. Dar, metodologic, pentru a face aceasta în mod sistematic, ar trebui să se aleagă o cultură, una după alta, pentru a se examina prezumţiile Declaraţiei în lumina fiecărei culturi alese. El se limitează însă, aici, la reflecţii evocate chiar de sub larga umbrelă a stării de spirit a pre-modernismului non occidental.

Astfel:

i. *În primul rând*, există o *natură umană universală* dar, mai întâi de toate, această natură nu trebuie să fie separată şi fundamental distinctă de natura tuturor fiinţelor umane şi/sau de întreaga realitate. Altfel, *Drepturile omului* luate ca atare, exclusive, pot fi văzute ca o violare a „drepturilor cosmice" şi ca un exemplu de autoapărare antropocentrică, un fel nou de apartheid. Ceea ce este în joc acum este existenţa unei cosmologii diferite. Dacă se vorbeşte de legile naturii aici, de ce nu s-ar vorbi şi de drepturile ei? *În al doilea rând*, privitor la interpretarea acestei „naturi umane universale", înţelegerea de sine a omului aparţine în egală măsură naturii sale umane. Prin urmare, a distinge o anume interpretare particulară a ei, deşi posibil valabilă, nu este însă neapărat şi universală şi, prin urmare, posibil de aplicat la întreaga natură umană. *În al treilea rînd* a proclama indubitabil pozitiv conceptul *Drepturilor omului* riscă transformarea sa într-un cal Troian, care, introdus în mod subtil în alte civilizaţii, le-ar putea obliga mai apoi să accepte acele moduri de viaţă, gândind şi simţind că *Drepturile omului* este soluţia cea mai adecvată în caz de conflict.

ii. Nimic nu este mai important decât să subliniezi importanţa şi să aperi *demnitatea persoanei umane*. Numai că, atenţionează Panikkar, persoana ar trebui distinsă de individ; individul fiind numai o abstracţie, o selecţie a câtorva aspecte ale persoanei, folosite în

scopuri practice[72]. Un individ este un nod izolat, în timp ce persoana este reţeaua întreagă din jurul nodului. Limitele unei persoane nu sunt fixe, ele depind în totalitate/exclusivitate de personalitatea lui/ei. *„Desigur, fără noduri reţeaua s-ar destrăma; dar fără reţea, nodurile nici măcar n-ar exista. A-mi apăra drepturile individuale într-un mod agresiv, de exemplu, poate fi negativ, injust, cu repercusiuni asupra celorlalţi şi poate chiar asupra mea. Nevoia de consens în multe tradiţii – în locul opiniei majoritare – este bazată pe natura corporativă a Drepturilor omului”*[73].

iii. Democraţia este de asemenea de o mare valoare şi infinit mai bună decât oricare dictatură, crede Panikkar, dar se reduce la tiranie dacă pui oamenii acestei lumi în alternativa de a alege între democraţie şi dictatură. Într-un concept ierarhic al realităţii, fiinţa umană nu poate să-şi apere drepturile despărţindu-le pe acestea de *întreg contextul*. În definitiv, *Poate o democraţie să fie impusă şi să rămână o democraţie?*, întreabă Panikkar.

După Panikkar, critica inter-culturală nu anulează Declaraţia Drepturilor Omului, dar oferă noi perspective pentru o critică

---

72 Pentru R. Panikkar, *persoana* „mea” se găseşte, pe de altă parte, în părinţii „mei”, copiii, prietenii, duşmanii, strămoşii şi succesorii „mei”. Persoana „mea” este de asemenea în ideile şi sentimentele „mele” şi în aspiraţiile „mele”. Dacă „mă” răneşti (pe mine) îmi răneşti/strici întregul meu clan şi posibil chiar pe tine. Drepturile nu pot fi individualizate în felul acesta. Este dreptul mamei sau al copilului? – în cazul avortului. Sau poate că de asemenea al tatălui sau al rudelor. Drepturile nu pot face abstracţie de îndatoriri; cele două sunt corelate. „Demnitatea unei persoane umane poate în egală măsură fi încălcată prin limbaj sau prin desacralizarea unui loc pe care eu îl consider sfânt, chiar dacă acesta nu-mi „aparţine” mie în sensul de proprietate privată individuală. Poate că ai cumpărat-o tu cu o anumită sumă de bani, în timp ce ea îmi aparţine mie prin virtutea apartenenţei”. *Ibid.*, p. 51.

73 Fiecare limbaj are duhul şi modul său particular de a vedea lumea şi de a trăi în ea/de a se raporta la ea, observă Panikkar. Dar dintr-o perspectivă *interculturală*, spune el, fiecare limbaj trebuie să arate flexibilitatea necesară pentru a încorpora şi alte experienţe umane. „Ştiu că în engleza curentă „individ” este sinonim cu „persoană”, dar acest lucru nu mă împiedică în a folosi aceste două cuvinte în sensul pe care l-am sugerat şi în a recunoşte o oarecare tendinţă umană particulară de a identifica fiinţa umană cu cea mai izbitoare şi grosolană caracteristică, aceea de „individualism”, sau cel puţin tendinţa de a-l înscrie în acest cadru (de individualism). Pentru a trasa distincţia dintre individ şi persoană aş adăuga mai mult conţinut în el decât ar face-o o filozofie morală franceză în zilele noastre. Aş vrea să aduc acest caz ca pe un exemplu particular a **două antropologii radical diferite**”. *Ibid.*, p. 52.

internă şi stabileşte limitele validităţii *Drepturilor omului*, oferind în acelaşi timp atât posibilităţi de extindere, de lărgire a domeniului, dacă contextul se schimbă, cât şi de fertilizare reciprocă cu alte concepţii despre Om şi Realitate.

II.I.f. Ar trebui ca simbolul Drepturilor omului să fie un simbol universal?

Pornind de la premiza că *Drepturile omului* exprimă un simbol care prin natura sa este polisemantic şi polivalent, Panikkar răspunde la această întrebare: da şi nu. Iată argumentele sale:

Da. Când o cultură, luată ca un întreg, consideră anumite valori ca fiind supreme, acestea au cu siguranţă o anumită valoare universală. Însă, o valoare privată/personală nu poate fi numită o valoare umană. Are o însemnătate umană, dar nu o valoare pentru fiecare fiinţă umană, aşa cum *Drepturile omului* pretind să fie. Declaraţia Drepturilor Omului trebuie considerată, cel puţin în intenţia sa, ca o declaraţie cu validitate universală, noutatea ei constând în faptul că afirmă că fiinţa umană, datorită faptului că este umană, este înzestrată cu drepturi inalienabile ce ar trebui respectate.

În sensul acesta, există ceva unic şi revoluţionar în Declaraţie, şi anume partea pozitivă a individului în ceea ce priveşte persoana. Fiecare fiinţă umană în individualitatea ei, doar prin faptul că se naşte, are o demnitate şi drepturi egale ca oricare alta. Nu contează poziţia în societate, gradul de civilizaţie, intelectul, înzestrările religioase sau de alt fel. Doar faptul că te naşti este simbolul universal pe care se întemeiază *Drepturile omului*, ceea ce, spune el, constituie o bază solidă.

Nu. Pentru că fiecare cultură îşi exprimă experienţa realităţii şi a umanului în concepţii şi simboluri care sunt proprii acelei tradiţii şi ca atare nu sunt universale[74]. Panikkar remarcă un caz tipic de

[74] „Această relaţie între adevăr şi exprimarea lui prin concepte şi simboluri este una dintre problemele filosofice centrale. Adevărul se reclamă a fi universal valabil, totuşi propria mea înţelegere şi formulare nu poate fi susţinută la fel fără să-i acuz pe ceilalţi de stupiditate sau răutate. De aici medierea necesară între relativismul agnostic şi absolutismul dogmatic. Aceasta este ceea ce putem numi *relativitate*". *Idem*.

pars pro toto: din interior apare drept întreg, din exterior apare ca un fragment.

Prin urmare, în mod similar, *Drepturile omului* sunt universale din punctul de vedere al culturii moderne occidentale, dar nu sunt universale dacă privim din exterior înăuntru. „Dacă luăm din interior partea prin întreg, suntem capabili să luăm din exterior totul prin parte? Poate o altă cultură să vadă chestiunea drepturilor omului ca pe o limbă universală? Sau ar trebui să spunem că există un singur mod de a vedea lucrurile, un singur mod de a vorbi? Răspunsul care pretinde să descopere *totum in parte* este atrăgător, dar nu convingător".

Filosofia, spune el, ne face conştienţi că nimeni nu are acces direct la gama universală a experienţei umane, ci numai indirect, şi printr-o perspectivă limitată, putem să ajungem să cunoaştem totalitatea[75].

Concluzia lui Panikkar este că e nevoie de o nouă hermeneutică, cea *diatopică*, ce poate fi dezvoltată în cadrul unui dialog *dialogic*, care să arate că nu trebuie să luăm nici partea prin întreg, nici să pretindem că vedem întregul prin parte când devenim conştienţi de acest *pars pro toto*. Aceasta este, după el, natura umană şi *topica pluralismului*.

II.I.g. O reflecţie indiană

Panikkar propune un exemplu, dintr-o perspectivă diferită, cea indiană[76], fără să încerce să prezinte un *echivalent homeomorfic*.

---

[75] „În aceasta constă esenţialul. Nu putem tinde la tot, dar totuşi uităm adesea că tot ce vedem sunt părţile pe care le luăm drept întreg. Dacă un creştin ar spune că Iisus nu este salvatorul universal, în concordanţă cu norma acceptată, ar înceta să mai fie creştin. Dar un necreştin n-ar trebui şi nu poate fi de acord cu acest lucru. Vederile lor se vor schimba sau vor evolua doar prin dialog reciproc. Iisus rămâne penru creştini simbolul totalităţii; pentru necreştini, doar simbolul creştinismului. Foarte multe exemple din trecut, în special legate de occident, sunt prea izbitoare pentru a nu fi îngrijoraţi de pericolul repetării a ceea ce s-a făcut în numele unui singur Dumnezeu, unui singur imperiu, unei singure religii, şi ceea ce se face astăzi în numele unei singure ştiinţe şi tehnologii". *Ibid.*, p. 57.

[76] Pentru Panikkar, termenul Indian în acest context nu are aici conotaţii politice, nu se referă la naţiunea cu cea de-a treia mare populaţie islamică din lume, ci la concepţiile tradiţionale hinduse, jainiste şi budiste.

Deşi Dharma[77] este probabil cel mai adânc cuvânt al tradiției indiene, ce ar putea conduce la descoperirea unui posibil simbol homeomorfic, care să corespundă conceptului occidental de *Drepturile omului*, totuşi Panikkar nu avansează această idee – că dharma ar fi echivalentul homeomorfic al *Drepturilor omului* –, ci încearcă să sugereze doar că o reflecție la nivelul dharmei poate ajuta la găsirea unui teren comun, astfel încât, să fim orientați când pornim să căutăm ce ar însemna *Drepturile omului* în contextul indian clasic.

„Dharma este ceea ce menține, dă coeziune și putere oricărui lucru, realității, și în cele din urmă celor trei lumi. Justiția ține relațiile umane laolaltă, moralitatea menține armonia, legea este principiul de legătură pentru relațiile umane, religia este ceea ce menține existența universului; destinul este ceea ce ne unește cu viitorul; adevărul este coeziunea internă a lucrurilor; calitatea este ceea ce străbate un lucru cu un caracter omogen; un element este cea mai mică particulă consistentă, spirituală sau materială, etc.”[78]

Din perspectiva acestui orizont, Panikkar arată că o lume în care noțiunea de dharma este centrală nu-şi pune problema găsirii dreptului unui individ singular în pofida altuia sau a dreptului individului față de societate, ci, mai degrabă, caută şi testează caracterul dharmic sau a-dharmic al unui lucru sau acțiuni în raport cu întregul complex *teantropocosmic* al realității.

El remarcă primordialitatea Dharmei, menționând dificultatea înțelegerii conceptului dacă îl abordăm cu categoriile morale (de ex., Gita) sau epistemologice, întrucât cuprinde atât conflictul cât şi rezolvarea, şi ce ar trebui şi ce nu ar trebui[79], punctul inițial fiind aici nu individualul ci întregul complex al Realului. Fapt pentru care discursul legat de *Drepturile omului* ar putea lua cu totul altă întorsătură[80].

---

77 Panikkar constată că înțelesul cuvântului dharma este multiplu: element, informație, calitate, origine, lege, normă de conduită, caracter al lucrurilor, drept/corect, adevăr, ritual, moralitate, justiție, dreptate, destin, etc. Nu ajungem nicăieri, spune el, dacă încercăm să găsim un echivalent în engleză pentru toate aceste lucruri, dar poate etimologia ne poate indica metafora care stă la baza înțelesurilor multiple ale cuvântului.

78 *Ibid.*, p. 58.

79 „Nu există o dharma universală mai presus sau independentă de svadharma, dharma care este inerentă oricărui lucru. Şi această svadharma este în acelaşi timp rezultatul şi reacția la dharma oricui”. *Ibid.*, p. 59.

80 Panikkar susține că nu caută echivalentul homeomorfic al Drepturilor omului într-o cultură caracterizată de noțiunea de dharma. „Cred − spune Panikkar −

Panikkar, încercând să formuleze, din această perspectivă Indiană, câteva reacţii faţă de discursurile occidentale asupra *Drepturilor omului*, găseşte necesar să precizeze că această critică indiană nu înseamnă că modelul indian este mai bun, sau că cultura indiană a fost fidelă acestei intuiţii fundamentale (existenţa proscrişilor şi degenerarea castelor fiind o probă suficientă).

De fapt, spune el, în confruntarea şi dialogul cu modelul occidental, critica indiană ar trebui să sublinieze în mod esenţial că *Drepturile omului* nu ar trebui să fie absolutizate, şi, concomitent, ar trebui să conteste faptul că se poate vorbi de *Drepturi ale omului* ca de entităţi în sine, obiective, izolate de restul realului[81].

Dezvoltând această idee, concepţia indiană ar insista, printre altele, conform lui Panikkar, pe următoarele aspecte:

1. *Drepturile omului nu sunt numai drepturi umane individuale.*

Caracterul uman nu este întruchipat *doar* în individ, individul ca atare fiind o abstracţie, iar o abstracţie ca atare nu poate fi subiectul suprem al drepturilor. „Individul este doar un nod într-o plasă de relaţii ce formează materialul Realului. Nodurile pot fi toate la fel (jiva, atma, anatma), dar poziţia lor în plasa/reţea determină setul de drepturi pe care un individ le poate avea. Individualitatea nu este o categorie substanţială, ci una funcţională. Structura universului este ierarhică, dar asta nu înseamnă că cei cu ranguri mai înalte pot călca în picioare drepturile celor de mai jos – în momentul în care acest lucru se întâmplă, armonia întregului este afectată”[82].

---

că echivalentul homeomorfic este *svadharma*, cu observaţia că acest echivalent nu are acelaşi înţeles ca şi echivalentul său, în sensul că tot ceea ce este exprimat de Drepturile omului ar fi susţinut prin svadharma sau viceversa. Culturile sunt întreguri şi nu se încadrează în corespondenţe perfecte. Pentru a avea o societate justă, occidentul modern subliniază noţiunea de Drepturile omului; pentru a avea o ordine dharmică, India clasică subliniază noţiunea de svadharma”.

[81] Acest lucru pare să fie sugerat, după Panikkar, de primul articol al declaraţiei: „Toate fiinţele umane se nasc libere şi egale în demnitate şi drepturi. Sunt înzestrate cu raţiune şi conştiinţă şi ar trebui să reacţioneze faţă de celălalt în spiritul fraternităţii.” Drepturile particulare, privilegiile datorate unei poziţii speciale în societate nu par compatibile cu acest articol. *Ibid.*, p. 61.

[82] Panikkar mărturiseşte că nu vrea să insiste asupra calităţilor sau neajunsurilor unui asemenea punct de vedere, amintind totodată că această concepţie este strâns legată de kharma, şi că nu trebuie evaluată în afara contextului potrivit.

2. *Drepturile omului nu sunt numai drepturi umane.*

Ele au în vedere întreaga desfăşurare cosmică a universului din care nici zeii nu sunt absenţi. În acest sens, animalele, toate fiinţele conştiente şi cele presupus inanimate sunt implicate în interacţiunea care vizează *Drepturile omului*. Omul este o fiinţă deosebită, dar nu singura şi nu esenţial distinctă. De aici, întrebarea dacă există drepturi umane specifice, sau această specificitate este numai o abstracţie motivată pragmatic, care nu-şi mai are rostul din moment ce le uităm caracterul practic.

3. *Drepturile omului nu sunt numai drepturi.*

Drepturile sunt şi datorii şi sunt interdependente. „Omenirea are dreptul de a supravieţui în măsura în care îşi îndeplineşte datoria de a menţine lumea (lokasamgraha). Avem *dreptul* să mâncăm în măsura în care ne îndeplinim datoria de a ne lăsa mâncaţi de o agenţie superioară ierarhic. Dreptul nostru este doar o participare la întreaga funcţie metabolică a universului”. Prin urmare, ar trebui să avem o declaraţie a drepturilor şi a îndatoririlor care să cuprindă întreaga realitate, ceea ce ar implica, însă, o antropologie, o cosmologie şi o teologie diferită.

4. *Drepturile omului nu sunt izolate.*

Drepturile au o legătură, nu numai cu întregul cosmos, ci şi cu îndatoririle corespunzătoare, formează un întreg armonios, cauza datorită căreia o listă definitivă de drepturi ale omului nu este teoretic posibilă. Ceea ce contează este numai armonia întregului[83].

5. *Drepturile omului nu sunt absolute.*

Ele sunt intrinsec relative ca relaţii între entităţi, aceste entităţi fiind determinate de relaţiile înseşi. „Aprecierea că valoarea mea umană ar depinde de poziţia mea în univers ar fi o luare în derâdere a ceea ce s-a spus, dacă ne gândim la individul în sine, a cărui demnitate e făcută să depindă de faptul că este sărac, bogat, sau că aparţine unei anumite caste, etc. Viziunea indiană clasică nu ar fi de acord cu acest lucru – în ciuda eşecurilor din sistem, în practică, şi chiar a degenerării în timp –, ci ar porni de la o

[83] Acest lucru nu este contrazis, susţine Panikkar, de faptul că India, ca şi alte ţări, cunoaşte codificarea legilor. India suferă, probabil mai mult decât majoritatea ţărilor, de detalii şi minuţii legaliste, fapt ce face ca nici o legislaţie judiciară să nu fie vreodată suficientă.

concepție holistică și apoi ar defini o porțiune a realității prin rolul acestei situări în totalitate. Într-un anume sens, nodul nu înseamnă nimic întrucât este plasa însăși”.

6. *Ambele sisteme (occidental și hindus) au sens din perspectiva unui mit dat și acceptat.*

Ambele sisteme implică un anumit grad de consens. Când acest consens este contestat, trebuie găsit un nou mit. *„Ideea că drepturile indivizilor sunt condiționate numai de poziția lor în plasa/rețeaua realității nu mai poate fi admisă de mentalitatea contemporană. Nici nu mai este admisibil ca aceste drepturi să fie atât de absolute încât să nu depindă deloc de situația particulară a individului”.*

Panikkar crede că tradițiile culturale și religioase oferă un întreg care nu poate fi dezmembrat cu ușurință fără să se afecteze violent înțelegerea acestora[84]. El susține că nu există acum nici o teorie endogenă capabilă să unifice societățile contemporane și nici o teologie impusă sau importată care să poată fi substituită. Fapt pentru care crede că o fecundare reciprocă a culturilor este un imperativ al zilelor noastre, și că universalizarea *Drepturilor omului* apare într-adevăr ca o problemă foarte delicată.

În loc de concluzii, Panikkar readuce în atenție interogarea ce dă titlul studiului său: *Este conceptul de drepturile omului o concepție occidentală?*, și propune implicații ale răspunsului afirmativ sau a celui negativ astfel.

Da. Ar trebui atunci să se renunțe la declararea sau la impunerea, la obligativitatea *Drepturilor omului*?

Nu. Trei precizări sunt totuși necesare:

1. Pentru ca o viață umană autentică să fie posibilă, în megamașinăria unei lumii moderne supratehnologizată, *Drepturile omului* sunt imperative;

2. Tradițiile ar trebui lăsate să se dezvolte și să-și formuleze opiniile homeomorfice ce corespund sau se opun „drepturilor” Occidentale[85];

---

84 Declarația apără individul de abuzul statului sau al societății, în timp ce perspectiva indiană ar spune că facem parte dintr-un întreg armonios în pelerinaj spre un scop non-istoric, crede el, afirmând și următorul fapt: „karma hindusă în afara contextului ei poate deveni fatalistă, iar caritatea creștină în afara sistemului său poate deveni opresivă”.

85 Sau, mai degrabă, aceste alte tradiții ale lumii, spune el, ar trebui să-și facă singure loc, din moment ce nimeni altcineva nu pare să o facă. „Aceasta este o

3. Ar trebui găsit un spaţiu intermediar, pentru o critică reciprocă, care să lupte pentru o influenţare şi o îmbogăţire reciprocă. Poate că, un astfel de schimb, va aduce un nou mit şi eventual o civilizaţie mult mai umană, crede Panikkar. Dialogul *dialogic* apare pentru el ca o metodă inevitabilă.

După cum susţine Panikkar, jucându-ne cu metafora nodurilor pentru individualitate şi a reţelei pentru personalitate, am putea probabil să afirmăm că culturile tradiţionale au preferat reţeaua (înrudirea, structura ierarhică a societăţii, funcţia ce trebuie îndeplinită, rolul fiecărei părţi în relaţie cu întregul), astfel încât, nodul a fost sufocat şi nu i s-a lăsat spaţiu suficient pentru identitatea sa proprie. Pe de altă parte, modernitatea a preferat nodul (voinţa individuală de a alege oricare opţiune, idiosincrasiile tuturor, atomizarea societăţii), aşa încât, nodul s-a pierdut în singurătate, înstrăinat de către propria sa mobilitate socială şi rănit sau chiar ucis în concurenţa sa cu alte noduri mai puternice.

„Probabil că noţiunea de persoană ca interacţiune între noduri şi reţea, precum şi realizarea faptului că libertatea nu este doar capacitatea de a alege între opţiunile date, ci şi puterea de a crea opţiuni, ar putea oferi un punct de plecare pentru îmbogăţirea reciprocă propusă. Dacă multe tradiţii culturale sunt centrate pe Dumnezeu, iar alte culturi sunt centrate pe cosmos, cultura care a venit cu ideea noţiunii de Drepturile omului este indiscutabil antropocentrică. Poate că nu suntem pregătiţi pentru o viziune cosmoteandrică a realităţii în care divinul, umanul şi cosmosul fac un tot, mai mult sau mai puţin armonios în concordanţă cu funcţionarea adevăratelor drepturi ale omului”.

Panikkar vede importantă identificarea, precizarea şi clarificarea naturii particulare a conceptului de *Drepturile omului* pentru a lămuri sensul, condiţiile şi legitimitatea universalităţii, ce îi este, într-un fel sau altul, asociată. Locarea occidentală a acestuia, având conotaţiile cartografierii unui anume orizont mental, nu doar teritorial, spaţial, geografic, dă seama de o întemeietoare *viziune*

sarcină urgentă; altfel va fi imposibil pentru culturile neoccidentale să supravieţuiască, ca să nu mai spunem şi să ofere alternative viabile sau măcar o alternativă rezonabilă. Aici rolul unei abordări filosofice trans-culturale este de o importanţă capitală. Nevoia de pluralism uman este adesea recunoscută în principiu, dar nu adesea practicată, nu numai din cauza dinamismului care conduce ideologia paneconomică, legată de magamaşina ce se extinde peste tot în lume, ci şi din cauză că alternative viabile nu sunt încă rezolvate din punct de vedere teoretic”.

culturală (particulară) cu atribute specifice, care aduce cu sine supoziții și implicații ce gravitează în jurul acestei perspective.

Alain Supiot consemnează în acest sens în *Homo Juridicus*:

„Acțiunea occidentală de stăpânire a restului lumii s-a fondat pe siguranța de a deține adevărul și de a depăși toate celelalte societăți umane. Această certitudine rămâne pentru noi (occidentalii) intactă, chiar dacă a căpătat fațete multiple de-a lungul timpului. La început a fost conținută în dogmele creștinismului roman. Însăși noțiunea de Occident s-a născut aici, spre deosebire de creștinismul imperiului de Răsărit, iar aceste norme sunt cele care au servit la început drept motiv de cucerire și de convertire a lumii necreștine. Știința a preluat apoi ștafeta de la religie ca justificare a dominației asupra altor popoare”[86].

Alături de distincția între Occident și Răsărit, juristul francez încearcă să facă vizibile, dinspre Occident, nuanțe distincte de prizare a anumitor tendințe, girate, după el, de filiera protestantă respectiv catolică[87], descoperind totodată forma cea nouă de reconfigurare a avatarurilor Occidentale de deținere unică a legilor și a sensului istoriei[88].

---

[86] A. Supiot: „Ceea ce numim „globalizare” nu este un fenomen cu totul nou, ci ultima etapă a unui proces plurisecular de mondializare, ale cărui origini merg până la Renaștere și cucerirea Lumii Noi. De la exterminarea indienilor americani și până în zilele noastre, acest proces s-a identificat întotdeauna cu o dominație exercitată de țările occidentale asupra tuturor celorlalte. Această dominație nu se bazează pe o oarecare superioritate fizică sau morală a Occidentului, ci pe puterea materială pe care o are acesta din știința și din tehnica sa”. A. Supiot, *op. cit.*, p. 279.

[87] *Ibid.*, p. 21. „Până la Al Doilea Război Mondial, ideea unei inegalități *biologice* între oameni a făcut parte dintre „adevărurile științifice” larg răspândite de Știința postdarwinistă, mai ales pe teritoriul protestant. În țările majoritar catolice, ca de exemplu Franța, există mai degrabă ideea unei misiuni istorice a Occidentului, care va fi folosită ca pretext pentru colonizare, „misiune civilizatoare” având ca scop convertirea la Lumină a popoarelor ce trăiau încă în obscuritate și credințe primitive”.

[88] *Ibid.*, p. 22. „Dar legile occidentale ale istoriei rămân în vigoare într-o formă ușor amendată. Umanitatea se împarte de acum înainte în țări dezvoltate și țări subdezvoltate, numite mai nou „în curs de dezvoltate”; economiști bine intenționați au conceput chiar „indicatori ai dezvoltării umane”, care servesc la măsurarea întârzierii pe care unii oameni trebuie să o recupereze în raport cu Occidentalii. Cât despre cei care predică sfârșitul istoriei, aceștia văd în respectarea legilor economiei de către țările occidentale cauza obiectivă a dominației lor asupra restului lumii. Acest crez este preluat de organizațiile internaționale și comunitare, care acționează pentru a extinde la întreaga planetă

A fost nevoie, după Supiot, de un lung parcurs istoric, de la Dreptul roman până la modernele declarații ale drepturilor, *„pentru impunerea concepției noastre occidentale asupra Omului ca ființă universală, născută liberă și înzestrată cu rațiune, respectiv egală tuturor celorlalți oameni”*[89]. Autorul francez crede de altfel că, prin adoptarea, în 1948, a *Declarației universale a Drepturilor Omului*, s-a dorit o reiterare a acestor valori moştenite de la creştinism şi trecute prin filtrul filosofiei Luminilor, deşi, paradoxal, ea dorea să fondeze o religie a Umanității susceptibilă de a înfrăți toți oamenii de pe Pământ.

Cert este că perioada contemporană, care debutează odată cu Luminile, deşi este marcată de dispariția lui Dumnezeu de pe scena instituțională, ea fiind din această cauză interpretată ca o ieşire din religie şi ca „decepția lumii”, Supiot consideră că ar putea fi văzută, din alt unghi de vedere, ca o triplă fascinație: a Ştiinței, a Statului şi a Omului[90].

În volumul *Homo Juridicus*, eseu despre funcția antropologică a dreptului, Supiot abordează Dreptul aducând interesant în atenție *„dogmatica juridică și credințele ei fondatoare”*, o dogmatică care nu este văzută de el ca opusă rațiunii, chiar dacă ideea de dogmatică apare încă astăzi pentru mulți ca opusul rațiunii, ca un lucru obscen de care trebuie să ne purificăm.

„Rațiunea umană – spune Supiot – *se bazează, astăzi ca și ieri, în Occident ca peste tot, pe fundamente dogmatice, adică pe existența unui loc al*

---

binefacerile unei economii deregulate. Orice s-ar întâmpla, țările occidentale sunt sigure că se situează în sensul istoriei, sens în care doar ele mai cred”.

[89] „Şi abia în epoca modernă – spune Supiot – relația subiect-obiect, spirit-materie a devenit principiul general al comprehensibilității şi al dominației lumii. Avându-şi originea în critica umanistă a cunoaşterii scolasticilor şi a glosatorilor, această nouă modalitate de a înțelege lumea s-a afirmat în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea, odată cu ideea unei ştiințe fondatoare pe *cogito*-ul cartezian şi cu ideea unui *ius commune* nu în virtutea unei rațiuni a puterii, ci în conformitate cu rațiunea puterii (*„non ratione imperii, sed imperio rationis”*)”. *Ibid.*, p. 51.

[90] „(...) Am putea să vedem în ea o triplă fascinație a Ştiinței (care a luat locul Religiei ca Instanță a Adevărului la scara întregului Univers), a Statului (promovat ca Subiect atotputernic, sursă vie şi supremă a legilor) şi în sfârşit a Omului, devenit capăt sieşi, independent de orice referință divină (odată cu rescrierea istoriei originilor sale, de la Hobbes şi Rousseau până la Rawls, şi fundamentarea unei religii a Umanității, asociată pozitivismului ştiințific şi înzestrată cu propriul decalog: Declarația universală a drepturilor Omului)”. *Ibid.*, p. 51.

adevărului legii, revendicat şi proiectat pe scena socială ca atare[91]*"*. Această dimensiune dogmatică a raţiunii umane nu a scăpat părinţilor fondatori ai ştiinţelor având ca obiect studierea Omului. Astfel că el face în context referire nu numai la Tocqueville[92], ci şi la Auguste Comte, care se angaja să fondeze dintr-o singură mişcare pozitivismul ştiinţific şi Religia Umanităţii[93]. Mai mult, autorul francez ne atrage atenţia că „trebuie să ne ferim deci de-al caricaturiza pe Comte, care nu subestima fundamentele dogmatice ale Omului şi ale societăţii, şi la care ideea de „Religie a Umanităţii" este singura ce, în Occident, îi ţine şi astăzi piept scientismului, mai ales prin dogmatica „drepturilor omului""[94].

„**Ordinile juridice occidentale, care au dus cel mai departe ideea omului ca fiinţă raţională, se sprijină ele însele pe formulări dogmatice**"[95]. (...)„Ca orice sistem dogmatic, Dreptul

---

[91] A. Supiot crede că lui Pierre Legendre îi datorăm supunerea conceptului de dogmatică la analiza atentă a modernităţii. Concept cheie al istoriei ştiinţelor (îndeosebi al medicinii), dogmatica este astăzi percepută în vocabularul uzual ca opusul raţiunii.

[92] Conform lui Tocqueville, „ideile dogmatice pot să-şi schimbe forma şi obiectul; dar nu am putea face să nu mai existe idei dogmatice, adică opinii pe care oamenii le acceptă cu încredere şi fără să le discute". *Ibid*., p. 25.

[93] Auguste Comte: „Dogmatismul este starea normală a inteligenţei umane, spre care aceasta tinde, prin natura sa, în mod permanent şi în toate felurile, chiar şi când pare să se îndepărteze cel mai mult". *Ibid*., p. 24.

[94] *Ibid*., p. 132. „În cele din urmă, nici un stat, nici măcar cele care se proclamă absolut laice, nu ar şti cum să se menţină fără a face apel la un anumit număr de idei fondatoare, care scapă oricărei demonstraţii experimentale şi îi determină felul de a fi şi de a acţiona. Aşa cum libertatea cuvântului şi posibilitatea de a comunica nu ar fi posibile fără dogmaticitatea limbii, tot aşa oamenii nu ar putea să trăiască liber şi în bună înţelegere fără dogmaticitatea dreptului". *Ibid*., p. 21.

[95] „Astfel, de exemplu, declaraţia cu care începe preambulul Constituţiei franceze din 1946, reluată în cea din 1958: *„Poporul francez proclamă încă o dată că fiecare fiinţă umană, fără deosebire de rasă, de religie sau de credinţă, se bucură de drepturi inalienabile şi sacre."* Subiectul care proclamă astfel de „drepturi sacre" (Poporul francez) se sustrage evident condiţiei noastre de muritori, ceea ce-i permite să amintească lumii un lucru pe care îl afirmase deja în 1789. Iar acest lucru este sacralitatea Omului. La fel, Declaraţia de Independenţă a Statelor Unite ale Americii se fundamentează pe ceea ce denumeşte „adevăruri evidente prin ele însele", adică pe dogme în sensul etimologic al termenului (ceea ce este adevărat, fiind astfel arătat şi respectat ca atare). Ne aflăm deci în faţa unui enunţ de natură religioasă, în sensul istoric primar al termenului, adică un enunţ care nu provine din libera apreciere a fiecăruia, ci care se impune de o manieră absolută şi atemporală tuturor. Şablonul des şi inutil repetat al întârzierii Dreptului oprit asupra faptelor ignoră acea temporalitate proprie sistemelor juridice". *Ibid*., p. 23.

nu se situează în continuum-ul timpului cronologic, ci într-un timp secvenţial în care legea nouă vine totodată să reitereze un Discurs fondator şi să introducă noi categorii cognitive".

De altfel, pentru juristul francez, Dreptul este ultimul în care dogmatica funcţionează încă în mod explicit, fapt pentru care el încercă să-l delimiteze *„de alte legi ale Cunoaşterii: ieri, legile istoriei sau legile speciei, astăzi, legile economiei sau ale geneticii"*[96].

În acest sens, Supiot îl evocă pe Pierre Legendre ce a observat că legitimarea ştiinţifică a luat locul structural al Referinţei dogmatice, fapt ce a determinat multiple dificultăţi prin dizolvarea legii pozitive într-o Ştiinţă, care pretinde că invocă adevăratele legi ale Umanităţii, dar care a dus la pierderea pe drum a noţiunii de subiect de drept (redus la stadiul de „particulă", economică sau lingvistică) şi a subminat ideea de Justiţie[97].

În faţa unui periculos *evoluţionism antropologic* dezvoltat astăzi, chiar sub forma unui *darwinism economic* (piaţa îi selectează pe cei mai apţi şi deci buni etc.) căruia i se opune sau nu *darwinismul progresului* (care ar adapta ideea de justiţie socială la coordonatele geneticii), autorul francez reclamă, ca singur mod de a limita aceste derapaje, adoptarea măsurii *„funcţiei antropologice a legilor umane, adică a recunoaşterii locului specific Dreptului în construcţia identităţilor individuale şi colective"*[98].

Pe de altă parte, Supiot consideră că vulgata economică, ce domneşte astăzi, ne îndrumă să vedem în oameni, în cel mai rău caz un cost care trebuie redus, iar în cel mai bun caz, „un capital uman" care trebuie administrat, adică o resursă a cărei exploatare se supune unor legi universale ce se impun tuturor.

Emergenţa mişcării *dreptului procedural* Supiot o vede, foarte interesant, ca pe un avatar al paradigmei pieţei. *Dreptul comunitar* constituie la rându-i, pentru juristul francez, un teren de studiu ideal al acestui proces de relativizare a legii într-o ordine juridică fondată pe „Piaţa unică". *„La prima vedere nu găsim aici nici legi, nici stat, dacă nu sunt cele subordonate ei. La ce concept să raportăm acest obiect*

[96] *Ibid*, p. 25.
[97] *Ibid*., p. 130.
[98] „Eliberându-ne de legile pozitive ale statelor şi crezând că încarnează forţele impersonale ale pieţei sau biologiei, acţiunea economică poartă în ea toţi germenii concepţiei totalitare a Dreptului". *Ibid*., p. 133.

juridic neidentificat: Uniunea (sau Comunitatea?) europeană? În ce categorie să încadrăm aceste non-legi care sunt Directivele și Regulamentele Consiliului? Acest obiect juridic nu este nici un Stat, nici un Imperiu, este doar un Sistem de texte, dar un sistem care are putere de lege pentru statele membre și emite astăzi monedă. Statul se estompează ca un punct de atac central al ordinii juridice, dar legile supraviețuiesc acestei ștergeri; valoarea lor este pur și simplu relativă și locală"[99].

Revenind însă asupra chestiunii *dogmaticii juridice*, Supiot întreabă dacă *„există credințe comune întregii umanități, altfel spus valori universal recunoscute, dacă nu observate și susceptibile de a furniza o bază instituțională acestei globalizări? Sau, dimpotrivă, sistemele dogmatice sunt impermeabile unele față de altele și nu pot decât fie să se ignore, fie să se războiască?"*[100] Întrebarea sa ce are ca referință în primul rând *Drepturile omului*, încercă să aducă în atenție pe cei ce cred în universalitatea *Drepturilor omului* și totodată pe cei care nu cred.

Supiot pune, prin urmare, chestiunea *Drepturilor omului* pe planul credințelor, susținând că este greu de contestat natura dogmatică a acestora. Mai mult, acesta crede chiar că *„orice reflecție asupra subiectului trebuie să înceapă prin a lua act de natura lor dogmatică și prin a recunoaște că sunt articolele unui crez produs de valorile creștinătății occidentale"*[101].

Juristul francez mărturisește că își revendică și întemeiază concepția Occidentală asupra ființei umane, cu ale sale atribute de *individualitate*, *subiectivitate* și *personalitate*, pe o moștenire ce ar urma o filiație istorică a Occidentului creștin[102]; situare care, în perspectiva sa, poate fi avută în atenție și în dezbaterile actuale asupra bioeticii.

---

99 *Ibid.*, p. 137.
100 *Ibid.*, p. 208.
101 *Ibid.*, p. 280.
102 „Dezbaterile actuale asupra bioeticii ar avea mai mult de câștigat deschizându-ne spre această istorie a concepției noastre asupra ființei umane, care este o parte din istoria Occidentului creștin. Această concepție, ai cărei moștenitori suntem, este cea de *imago Dei*, a Omului creat după imaginea lui Dumnezeu și chemat în această calitate să se impună ca stăpân al naturii. Asemenea Lui, omul este o ființă unică și indivizibilă; asemenea Lui, este un subiect suveran, înzestrat cu puterea Verbului; asemenea Lui, în sfârșit, este o persoană, un spirit încarnat. Dar, creat după imaginea Lui Dumnezeu, omul nu este Dumnezeu. Măreția sa unică derivă nu din el însuși, ci de la Creatorul său,

Această filiaţie, în viziunea sa, se observă, în primul rând, *„pe faţa omului atemporal şi universal la care se referă toate declaraţiile noastre de drepturi"*. Acest Om al *Drepturilor omului* are după Supiot toate trăsăturile unui „imago Dei", ca *homo juridicus* fiind în primul rând **un individ**, atât în sensul cantitativ (unitate) cât şi calitativ (unicitate) al acestui termen de origine juridică (Drept roman: indivis)[103]. Omul Drepturilor omului – *homo juridicus* – ca **subiect suveran**, este văzut de Supiot ca titularul unei demnităţi proprii, născându-se liber, fiind dotat cu raţiune şi titular de drepturi[104]. În cele din urmă, Omul Drepturilor omului − *homo juridicus* − este o **persoană** ce descoperă uniunea într-o unică entitate a corpului şi a sufletului[105].

De reţinut că pentru autorul francez „acest ansamblu antropologic a supravieţuit secularizării instituţiilor occidentale, iar cele trei atribute ale umanităţii se regăsesc, în deplina lor ambivalenţă, în Omul declaraţiilor drepturilor. Referinţa la Divinitate a dispărut din Dreptul persoanelor, fără însă a dispărea necesitatea logică de a conferi fiecărei fiinţe umane o Instanţă garant a identităţii sale şi care să simbolizeze interdicţia de a trata omul ca pe un lucru"[106].

Este important de subliniat, pe de altă parte, că juristul francez afirmă că natura dogmatică a *Drepturilor omului* nu trebuie să conducă la descalificarea lor, întrucât dogma este o resursă a vieţii umane, după Supiot, poate cea mai indispensabilă. Dar pentru ca

iar o împarte cu toţi ceilalţi oameni. Iată de unde ambivalenţa celor trei atribute ale umanităţii care sunt individualitatea, subiectivitatea şi personalitatea. Ca individ, fiecare om este unic, dar în acelaşi timp asemănător tuturor celorlalţi; ca subiect, este suveran, dar şi tributar Legii comune; ca persoană, el nu este doar spirit, ci şi materie". A. Supiot, *op. cit.*, p. 51.

103 „Fiinţă invizibilă, el este particula elementară a oricărei societăţi umane, particulă slabă şi imperceptibilă, dotată cu proprietăţi juridice constante şi uniforme. Fiinţă unică, el este incomparabil cu oricare altul şi înseamnă pentru sine însuşi propriul sfârşit. Este o fiinţă completă şi insulară care transcende grupurile sociale diverse şi schimbătoare la care participă". *Ibid.*, p. 283.

104 „Este un subiect în ambele sensuri ale termenului: acela de a fi supus respectării legii şi protejat de ea; şi acela al unui „eu" care acţionează, capabil de a-şi stabili propriile legi în faţa cărora răspunde de actele sale". *Ibid.*, p. 284.

105 „Astfel concepută personalitatea nu este o mască care trebuie smulsă, ca în filosofiile Indiei, ci o fiinţă care se descoperă; ea este revelaţia spiritului fiecărui om în experienţa încarnării sale". *Ibid.*, p. 285.

106 *Ibid.*, p. 51.

Drepturile omului să continue să îndeplinească această funcție dogmatică „trebuie ca interpretarea lor să evolueze odată cu dezvoltarea istorică şi extinderea geografică a ştiințelor. Aceasta implică faptul ca non-Occidentalii să le procure, îmbogățind sensul şi valoarea lor. Numai astfel *Drepturile omului* vor înceta să fie un crez impus umanității, pentru a deveni o *resursă dogmatică comună*, deschisă interpretării tuturor”[107].

Pentru Supiot, *Drepturile omului* „ca postulate instituționale”, sunt „afirmații nedemonstrabile care sunt cheia de boltă a edificiilor noastre juridice”, şi exprimă chintesența dogmatică şi crezul „Religiei Umanității”. Astfel, această Religie *„în care toată lumea este invitată să comunice, se înscrie în lunga istorie a sistemelor de credință care au dominat și format Occidentul”*[108].

Considerarea *Drepturilor omului* asemeni unui *corp dogmatic* permite abordarea diferită a chestiunii „valorilor” într-o lume „globalizată”, apreciază autorul francez, care susține că, pe această cale, trebuie să se înceapă deschiderea porții tuturor civilizațiilor spre interpretarea *Drepturilor omului.* A deschide porțile interpretării implică însă, după Supiot, o considerare a *Drepturile omului* ca *resursă comună a umanității*, deschisă aporturilor tuturor civilizațiilor[109]. Totodată, o interpretare deschisă a *Drepturilor omului* presupune existența unor *dispozitive instituționale* proprii, capabile să favorizeze aceste *negocieri* şi să dea forță juridică acordurilor care rezultă din acestea[110].

Ni se pare de avut în atenție, ca pertinentă, critica pe care Supiot o face tendințelor hegemonice ale „Pieței” ce implică riscuri

---

107 *Ibid.*, p. 281.

108 *Ibid.*, p. 282. „Dacă renunțăm la tentația fundamentalismului ştiințific, putem să recunoaştem cu temeinicie că Drepturile Omului sunt la fel de bine postulate instituționale: afirmații nedemonstrabile care sunt cheia de boltă a edificiilor noastre juridice. Dumnezeu retrăgându-se din montajele noastre instituționale, Omul este cel care ocupă astăzi locul lui şi secularizarea societăților noastre a permis, potrivit profețiilor lui Auguste Comte, apariția unei „Religii a umanității””.

109 *Ibid.*, p. 305.

110 „Cum ne-am putea imagina a deschide astfel interpretarea Drepturilor Omului aporturilor „tuturor membrilor familiei umane” cărora li se adresează Declarația universală? Trebuie ținut minte, în abordarea acestor chestiuni că „*sistemele dogmatice de acest fel nu dialoghează* în sensul teoriilor expeditive de comunicație mediatică, *ele nu pot decât să negocieze*””. *Ibid.*, p. 317.

majore, de acum acut palpabile, de reformatare şi reconfigurare chiar principială şi structurală a juridicului, a societăţii, a Statului, de către/prin acest „model". De altă parte, credem că este necesar de luat în considerare şi **existenţa celor trei figuri ale fundamentalismului Occidental al *Drepturilor omului*: *mesianismul*, *comunitarismul* şi *scientismul***, amintite de juristul francez, pentru a le fi analizate tendinţele, riscurile, pentru a putea fi astfel preîntâmpinate, evitate[111].

Caracterul de *corp dogmatic* şi *credo*-ul implicit al *Drepturilor omului*, recte al *religiei umanităţii*, sunt lizibile, în demersul autorului francez, ca una din posibilele lecturi ale *Drepturilor omului*, poate cea fidelă şi continuatoare a începuturilor şi a tradiţiei Iluminismului. Ar fi de aflat însă cum, când, unde şi încotro şi „*corpul mistic"* asociat acestui *corp dogmatic şi crez* al *Drepturilor omului*? Cum s-ar raporta acest nou „corp mistic" la *corpul mistic* decapitat la sfârşitul secolului XVIII? Au ele aceeaşi natură, formă şi structură? Evident nu.

Această *filiaţie* între creştinism, chiar occidental fiind el, şi această *credinţă* întru *religia omului*, trebuie analizată substanţial şi formal cu mai multă atenţie întrucât se riscă, prin identificarea şi chiar suprapunerea unor similarităţi formale, situări în cvasifiliaţii ilegitime, falacioase, dacă nu chiar bizare şi aberante. A găsi sau a revendica urme sau amprente ale tipologiei creştinismului occidental în această *credinţă* şi *corp dogmatic* nu e totuna cu o filiaţie reală, legitimă[112].

---

111 „Interpretarea fundamentalistă a diferitelor Drepturi ale Omului poate avea trei feţe diferite: cea a mesianismului, dacă căutăm să impunem lumii întregi o interpretare literală, cea a comunitarismului, dacă, dimpotrivă, facem din Drepturile Omului marca unei superiorităţi a Occidentului şi negăm altor civilizaţii, în numele relativismului cultural, capacitatea de a le asimila, şi, în cele din urmă, cea a scientismului, dacă interpretarea Drepturilor Omului este raportată la dogmele biologiei sau economiei, care ar fi adevăratele legi intangibile ale comportamentului uman". *Ibid*., p. 289.

112 „Ideea unui Stat care dăinuie veşnic îşi are originea în ideea corpului mistic, odată cu teoria celor două corpuri ale regelui. Occidentul modern a secularizat aceste noţiuni şi a făcut din stat garantul ultim al identităţii persoanelor şi al cuvântului dat. Dar distincţia a rămas între ceea ce am putea denumi domeniul credinţei şi cel al calculului. Domeniul credinţei este cel al calitativului şi al nedemonstrabilului; a reprezentat esenţialmente obiectul legii şi al deliberării publice. Domeniul calculului, al cantitativului, a făcut obiectul contractului şi al negocierii". *Ibid*., p. 19.

E de aflat, atunci când se afirmă că „articolele acestui crez sunt produse de valorile creştinătăţii occidentale", dacă *valorile* creştinătăţii occidentale într-adevăr au determinat, înrâurit şi influenţat (în ce fel) valorile iluminsmului? Ce a rămas din aceste „valori moştenite de la creştinism şi trecute prin filtrul filosofiei Luminilor"? Dacă Dumnezeu-Omul nu a trecut prin acest „filtru al filosofiei Luminilor" ce a rămas din omul strecurat prin/în spatele acestui filtru? Chipul, *imago Dei* şi Asemănarea după Chipul încotro? Interdicţia reificării omului printr-o Instanţă garant al identităţii sale, înţeleasă ca substitut al Lui Dumnezeu, să fie totuna cu identitatea Chipului şi Asemănării? Să vorbeşti doar de o secularizare a instituţiilor şi nu şi de o secularizare a „ansamblului antropologic", aşa cum face Supiot, ni se pare de-a dreptul curios. *Individul*, *Subiectul*, *Persoana*, nu doar restrânse la simple numiri şi concepte, să nu se diferenţieze, la nivel de conţinut şi substanţă, între viziunea creştinismului occidental şi religia umanităţii unificate prin *Drepturile omului*?

Supiot include de altfel creştinismul occidental în *„sistemul de credinţe occidental"*; un „sistem de credinţe", ce apare, după cum ar spune şi I. P. Culianu, întemeiat pe raţiune/minte ca actant solitar ce are la dispoziţie un „sistem de reguli" şi un „mecanism de generare". Creştinismul sau *Drepturile omului*, concentrate şi conturate în corpus-uri dogmatice primite/aceptate prin *credinţe*, nu ar fi în această perspectivă decât două modalităţi diferite şi egale de actualizare a posibilităţilor „sistemului de credinţe". Astfel, natura dogmatică a raţiunii şi/sau natura dogmatică a *Drepturilor omului* sunt, după el, vecine, ori similare sau totuna cu natura dogmei în creştinism; dogmă creştină care, în atare sens, nu are un caracter revelat, sau, mai exact, revelaţia este înţeleasă tot ca un produs sau ca o structură dogmatică a raţiunii. Altfel spus, ar exista o anume structură a „religiei" asociată umanului comună deopotrivă creştinismului sau *religiei umanului* profeţită de Comte[113].

---

113 „**Creştinismul** – observă Supiot – **şi-a pierdut astăzi în anumite state occidentale orice loc constituţional, dar acest fapt nu înseamnă nicidecum că aceste state sunt lipsite de fundamente dogmatice. Statele, ca şi oamenii, continuă să fie conduşi de convingeri nedemonstrabile, de credinţe adevărate, care nu provin dintr-o alegere liberă, căci ele fac parte din identitatea lor. (...) În însăşi inima raţionalizării prin calcul ce ne marchează epoca, persistă totuşi credinţele instituite şi garantate de Drept**". *Idem.*

Funcţia antropologică a dreptului ca liant al unei *religii a umanităţii* ce ar conferi şi Dreptului o alură religioasă, un caracter sacrosant, să trimită nu doar la un amestec între drept şi morală, pe care îl revoca M. Villey, ci, mai mult chiar, la transformarea dreptului în religie? Sensul dreptului..., omul?... Care om?... Sensul omului? Tot omul?!...

Sau poate acest *context* contemporan, ce face vizibile în dezbatere emergenţe ale credinţelor şi identităţilor religioase, să fi motivat pe urmaşii şi continuatorii de azi ai tradiţiei Iluminismului să îmbrace şi această formă/haină religioasă pentru a fi egalii sau „mai egalii" partenerilor de dialog ce, astăzi, pot fi, în extensii şi interferenţe globale, mai cu seamă religioşi. Însă, această legitimare şi filiaţie a *religiei umanităţii* pe seama *creştinismul occidental*, la care marşază Supiot, e o încercare de alipire a două tărâmuri/corpus-uri, mult mai separate credem în realitate decât ar părea să fie după raţiunea juristului francez. Este de reţinut, pe de altă parte, că Supiot implică doar occidentul creştin în această raportare şi filiaţie, iar occidentul creştin nu este acelaşi sau totuna cu *răsăritul creştin*.

Strategic e poate nevoie, în contextul actualităţii, de revendicarea şi legitimarea pe seama unei filiaţii ce reflectă o istorie nu doar atât de recentă ca cea a Revoluţiilor secolului XVIII. Însă, premiza dialogului şi a întâlnirilor reale este distincţia/claritatea şi nu amestecul/ confuzia culturilor, credinţelor, spiritualităţilor şi tradiţiilor.

Pornind de la cele treizeci şi şase de perspective ale muntelui Fuji de Hokusai, ca multiple şi diferite puncte de vedere asupra aceluiaşi obiect – *„ce nu fac posibil ca unul să fie mai adevărat decât altul întrucât ţin de criterii ale adevărului experimental"*– ca exemplu ce exprimă mai mult decât limbile – care în acelaşi timp sunt *„ireductibile una la cealaltă şi traductibile una în cealaltă"* –, Supiot situează în rolul măreţ al muntelui Fuji *Drepturile omului*[114]. „A păstra – spune el – spiritul acestei ireductibilităţi şi al acestei traductibilităţi permite ieşirea din dilema absolutismului *către* relativismul valorilor şi trasarea unei hermeneutici a Drepturilor Omului, deschise tuturor civilizaţiilor"[115]. *Drepturile omului* sunt şi rămân astfel, pentru Supiot, o *resursă comună* de interpretare şi totodată de întâlnire şi dialog al civilizaţiilor diverse.

[114] *Ibid.*, p. 305.
[115] *Ibidem.*

Revenind însă la Panikkar, demersul său propune o metodologie ce are în structura sa *hermeneutica diatopică* şi *echivalentul homeomorfic*, prin care imperativul dialogului *dialogic* se prezervă şi capătă densitatea reală a întâlnirilor concrete. În ce măsură şi în ce fel ideea unei ordini sociale şi politice juste poate fi formulată şi structurată în cadrul şi medierea unei anume culturi diferită de cea care se construieşte prin mijlocirea conceptului *Drepturilor omului* apare ca întrebare justificată şi legitimă? De ce conceptul *Drepturilor omului* s-ar impune ca unicul sau cel mai potrivit concept pasibil să ordoneze o astfel de societate? Sau de ce ar fi să fie *Drepturile omului* referentul ce reflectă modele şi fațete interpretative decurgând din diversitatea culturilor şi tradițiilor? Cu alte cuvinte, de ce *Drepturile omului* în rolul muntelui Fuji?

De altfel, credința că majoritatea sau toate popoarele ar fi cu necesitate şi inerent angajate, atrase, împinse, pe acelaşi drum/munte/sens (chiar marcat de diverse cărări şi trasee) al unei anume viziuni societale ca şi „națiunile din occident" e nu doar nerealistă, ci şi cert pernicioasă.

Reflexia şi critica *interculturală* asupra conceptului *Drepturilor omului* se devoalează astfel ca oportună în spațiul dialogic al întâlnirii, oferind perspective noi pentru o critică internă şi pentru stabilirea limitelor validității acestui concept, deschizând posibilități de extindere în context schimbat, dar şi o fertilizare reciprocă, adâncită şi descoperită în expunerea viziunilor diverse despre Om şi Realitate, într-o *topică a pluralismului*. În acest sens, reflexia indiană expusă de Panikkar se constituie ca o mostră-argument a unei întâlniri, în *orizont intercultural*, a unor perspective diverse, dar şi ca semn vectorizant ce arată că tradițiile ar trebui să se descopere şi să se dezvolte formulând viziuni homeomorfice ce corespund sau se opun „drepturilor occidentale".

Diversele tradiții culturale, amprentate de viziuni antropocentrice, cosmocentrice sau teocentrice, sunt astfel în proximitatea unei inevitabile (re)întâlniri a cărei fertilitate şi armonizare rămâne de adâncit şi de explorat. De ce nu însă şi o perspectivă care să survină *dintru* creştinismul răsăritean *întru* spațiul românesc? Spațiu românesc ce, evident, nu se poate recunoaşte şi identifica nici în „religia umanității", profețită de Comte, şi în care pare că vrea să rămână, în sens continuator, Supiot, nici în orizontul spiritual al occidentului creştin. De fapt, alinierea României fără rest la aşa

numitele „valori occidentale”, îmbrăţişarea lor sufocantă, implică un risc considerabil, în ceea ce priveşte afectarea profundă a resurselor identităţii sale statale, comunitare, personale, şi denotă o slăbire a capacităţii sale de a aduce un aport, novator, fertil, în dialogul global, nu doar restrâns la cadrul concertistic european.

În ceea ce priveşte *pluralismul*, într-un articol al său, *The Pluralism of Truth*[116], Panikkar observă că există evident un număr de pluralisme ce, astăzi, sunt acceptate. „*Pluralismul filozofiei* este acceptat. *Pluralismul teologic* este de asemenea practic recunoscut. *Pluralismul cultural* este de asemenea ceva cu care ne mândrim, deşi nu cred că încă l-am atins. Ceea ce avem, este un fel de tip de cultură tolerantă care le îngăduie grecilor, pakistanezilor şi ţiganilor să aibă propriile lor folcloruri, dar toţi trebuie să plătească taxe... şi să accepte Constituţiile şi Legile *noastre*. În orice caz, din punct de vedere teoretic, suntem gata să acceptăm *pluralismul cultural*. *Pluralismul religios*, ce nu poate fi separat de pluralismul cultural, este probabil cea din urmă şi cea mai dificilă noţiune de acceptat. Ea atinge identitatea noastră personală” (R. Panikkar, *art. cit.*).

Panikkar face însă o distincţie între *pluralitate*[117], *pluriformitate*[118] şi *pluralism*.

Pluralismul, ce, după Panikkar, merge un pas mai departe decât *recunoaşterea diferenţelor (pluralitate)* şi *recunoaşterea varietăţilor (pluriformitate)*, trebuie să aibă de-a face/să se pună de acord cu *diversitatea radicală*. El crede că primul pas spre pluralism este *perspectivismul*[119], iar al

116 Raimon Panikkar, *The Pluralism of Truth*, în World Faiths Insight 26, 1990, pp. 7-16. Panikkar afirmă aici deasemeni că un filozof poate fi un bun filozof şi fără a fi nevoie să-l urmeze pe Kant sau pe altcineva.

117 „Am devenit conştienţi de *pluralitate*. Aceasta este un fapt. Dar pluralitatea nu este încă *pluralism*. *Pluralitatea* este recunoaşterea unor stări, moduri diferite, culori. Este o noţiune cantitativă” (R. Panikkar).

118 „Un al doilea pas este *pluriformitatea*. Nu există numai diferenţe, ci există şi varietăţi. Aceasta este o noţiune calitativă. Devenim sensibili la varietăţi pe care nu le putem măsura cantitativ. Albastru nu este verde şi nicicum nu aş putea spune că verdele este mai frumos decât albastrul. Nu putem măsura ceea ce este mai bine, mai frumos, şi asta depinde de context. Dar nici acesta nu este încă *pluralism*” (R. Panikkar).

119 „Cei care cunosc fabula Indiană a elefantului ce se găsea într-un loc întunecat îşi aduc aminte cum fiecare spunea că nu este decât un os, alţii spuneau că ar fi un stâlp greu, un recipient masiv, o piele aspră şi altele. Acesta ar fi un exemplu

doilea este *relativitatea*[120]. Pluralismul, în cel mai profund sens al său, merge, conform lui Panikkar, încă un pas înainte. Prezentăm viziunea lui Panikkar asupra *pluralismului:*

1. *pluralismul* nu înseamnă pluralitate sau o reducere a pluralității la unitate. Este evident că aceste religii nu pot fi reduse la nici un fel de unitate. Pluralismul înseamnă ceva mai mult dacât o recunoaştere pură a pluralității şi nimic altceva decât o gândire dornică de unitate.

2. *pluralismul* nu consideră unitatea un ideal indispensabil, chiar dacă sunt permise variații în acea unitate. Pluralismul acceptă aspectele ireconcibiabile ale religiilor fără să fie orb la aspectele comune. Pluralismul nu este o aşteptare eshatologică că, la sfârşit, toate (toți) vor fi una.

3. *pluralismul* nu permite un sistem universal. Un sistem pluralistic ar fi o contradiciție de termeni. Incomensurabilitatea sistemelor radicale nu poate fi traversată, nu are soluție. Incomensurabilitatea nu trebuie să fie neapărat un rău mai mic, dar ar putea constitui o revelație a naturii realității. Nimic nu poate cuprinde realitatea.

4. *pluralismul* ne conştientizează de propria noastră contingență şi de netransparența realității. Este incompatibil cu credința monoteistă, cea a unei Ființe supreme, inteligibile, adică cu o conştiință omniscentă identificată cu Ființa. Totuşi pluralismul nu evită, nu poate scăpa de inteligibilitate. Atitudinea pluralistă încearcă să ajungă la inteligibilitate cât mai mult posibil, dar nu are nevoie de idealul unei totale înțelegeri a realității.

---

de *perspectivism. Perspectivismul* este *bunul simț*. Oamenii văd din diferite perspective, iar noi trebuie să le respectăm. Dificultatea este, ca în exemplul nostru, că cineva trebuie să ştie că acela este un elefant. Când eu ştiu că este un elefant, atunci pot să văd că tu descrii, de fapt, numai colțul, tu descrii piciorul, tu, un alt membru, altfel, dacă nimeni nu ştie că este elefant, cum oare o să susținem atunci perspectivismul?" (R. Panikkar).

120 „Al doilea pas este *relativitatea*, care nu trebuie confundată cu *relativismul*. *Relativismul* îi anulează scopul. *Relativismul* este un agnosticism autodistructiv. Nu poți nici măcar să ştii că nu ştii. Dacă nu există nici un criteriu pentru discernământ, relativismul de asemenea nu este un criteriu. Relativitatea este, pe de o parte, un lucru mult mai serios. Relativitatea ne spune că totul depinde de un set de confruntări în care acel caz particular, declarație, fapt sau situație pot fi exprimate şi de asemenea falsificate, verificate etc. Anulează (desființează) orice fel de pretenție absolutistă" (R. Panikkar).

5. *pluralismul* este un simbol care exprimă o atitudine de încredere cosmică care permite o coexistenţă polară şi extensibilă (elastică) între atitudinile umane extreme, cosmologii şi religii. Nu elimină şi nu absolutizezază răul sau eroarea.

6. *pluralismul* nu neagă funcţia de *logos* şi drepturile sale inalienabile. Principiul non-contradicţiei, de exemplu, nu poate fi eliminat. Dar pluralismul aparţine de asemenea ordinii miturilor. El încorporează mitul, *mythos*, dar desigur, nu ca un obiect al gândirii ci ca un orizont ce face posibilă gândirea.

Pe de altă parte, vorbind despre *pluralismul adevărului*, Panikkar susține că adevărul este dincolo de unitate şi pluralitate, că adevărul nu are nici un centru, că adevărul este polar. El exprimă trei puncte esențiale cu privire la *pluralismul adevărului*:

1. Adevărul religios al unei anumite tradiții poate fi înțeles în mod corect numai în cadrul tradiției unde a fost elaborată, întrucât fiecare tradiție își are limbajul său. 2. Un anumit sistem intelectual religios poate critica în mod legitim un alt sistem, pentru a-l apăra, se poate ajunge la un oarecare punct comun în care dialogul și critica sunt importante pentru ambele părți. Trebuie să vorbim cel puțin parțial o limbă comună. 3. În orice moment din istoria umanității există mituri foarte răspândite ce deschid calea criticii interculturale și transreligioase spre a formula diverse opinii.

Pluralismul adevărului este pentru Panikkar un ochi deschizător în primul rând pentru contingență. În al doilea rând – şi aici este cea mai îndrăzneață noțiune, crede el – adevărul este pluralistic pentru că realitatea însăşi este pluralistică, căci nu este o entitate ce ține de obiect, iar noi subiectele facem parte din ea. Mai precis, *demnitatea umană* reiese din faptul că „nu suntem numai spectatori ai Realului, ci şi co-actori, chiar co-autori ai lui", susține Panikkar.

Viziunea asupra pluralismului a lui Raimon Panikkar, considerat mentor al Institului Intercultural din Montréal, alături de cea a unui vechi promotor al interculturalismului, Robert Vachon, fost director al aceluiaşi institut şi editor-fondator al jurnalului internațional *Interculture*, este, printre alții, asumată şi promovată, astăzi, într-un mod propriu, de către C. Eberhard.

Pentru Eberhard emergența pluralismului se arată ca inevitabilă, iar limitele şi potențialitățile unei mutații în dreptul postmodern se dezvăluie, după cum vom vedea, în cadrul unui nou

orizont de sens şi de acţiune sub incidenţa *guvernanţei*, a *glocalului* şi a *pluriversului juridic*.

Situarea *interculturală* descoperă necesitatea deschiderii către alte tipuri de experienţe juridice, câteodată radical diferite de cele desemnate ca „universale" şi „occidentale", experienţe generate de „culturi juridice" între care există diferenţe nu doar la nivel procedural, ci chiar la nivel substanţial, la nivelul profund al fundamentelor şi al postulatelor întemeietoare. Exigenţa *interculturală* propune, astfel, un *pluralism fundamental*, situat la nivelul viziunilor şi al modalităţilor de a organiza vieţile individuale şi colective, şi nu un pluralism redus la simpla pluralizare a invenţiilor şi a instituţiilor occidentale moderne.

Cuplul universalism/relativism, care opera cu abstracţii într-o sferă a ideilor, este substituit, în această perspectivă, de cuplul global/local, care trimite către lumea trăită real, într-un spaţiu pluralist, ca alternativă la o globalizare uniformizantă şi exclusivistă.

Dreptul, puternic marcat de o viziune legalistă, formalistă, rigoristă, se consideră că a devenit rigid, limitat şi limitant, secătuit fiind la procedural; fapt pentru care, privilegierea *legitimităţii* şi *eficacităţii* Dreptului, deopotrivă cu o abordare antropologică a sa şi nu una restrictiv tehnică, apare ca oportună contextual şi conformă realităţilor contemporane şi a *mizelor guvernanţei*. De aici, o necesară lărgire a perspectivei juristului asupra Dreptului prin medierea antropologiei juridice, de acum paradigmatic ineluctabilă.

În actualul context ce reclamă o viziune antropologică asupra Dreptului, Eberhard susţine că Dreptul nu creează, prin urmare, proiecte de societate şi nici nu lansează politici, ci încadrează luptele şi dezbaterile ce conduc la aceste *proiecte de societate* sau la acele politici, pe care le transpune apoi în forme *legitime*, *eficace* şi *legale*. Instituţia juridică ar avea astfel ca funcţie realizarea unei medieri între faptele sociale şi valorile colective. Ni se semnalează chiar o mutaţie paradigmatică marcată de trecerea de la un sistem solar juridic, având statul în centru, către o galaxie juridică, în care există numeroase centre de regularizare, pasibile, însă, să formeze un întreg/un tot *pluralist*.

Emergenţa *guvernanţei* îşi caută ca temei *pluriversul* emergent şi caracterul *intercultural* al *realităţii* care să transpună în operă demersuri participative ale trăirii împreună veritabile, punând totodată în discuţie construcţiile juridice şi politice moderne. Cele

cinci principii, care par să fie în inima transformărilor actuale în Drept, ar fi: *responsabilitate*, *participare*, *traducere*, *dialog*, *pluralism*. Concomitent se accentuează faptul că Dreptul care se inventează în zilele noastre este în afara structurilor oficiale; de unde nevoia de activişti şi promotori juridici, de parajurişti care „să descopere nevoile de drept oriunde s-ar afla" şi care să nu promoveze şi să nu susţină „politicile care produc consumatori de drept". Cât priveşte *responsabilitatea cosmoteandrică*, ni se propune prin această responsabilitate o rearticulare relaţională pe trei dimensiuni sau planuri, neevitând, ci, dimpotrivă, insistând pe interogarea fundamentală asupra *sensului* umanităţii.

În sensul acestei transformări juridice paradigmatice, pe de o parte, *Carta responsabilităţii umane* devine foarte importantă, iar, pe de altă parte, reforma Naţiunilor Unite şi a celorlalte instituţii economice şi financiare internaţionale apare ca o necesitate. În acelaşi timp se reclamă nevoia de jurişti formaţi de o manieră umanistă, interdisciplinară şi interculturală pentru a promova, deopotrivă, câmpuri de înţelegere şi spaţii de reflecţie.

Detaliem, în sensul mutaţiilor paradigmatice ce le invocă, în demersului său, Eberhard, aceste trei direcţii de natură programatică pe care le propune:

i. Dreptul care se inventează în zilele noastre este o invenţie în afara structurilor oficiale.

Se invocă în acest sens necesitatea existenţei actorilor juridici care fac să fie recunoscute de către „sistem" realităţile juridice „alternative"; elementul comun al tuturor practicilor alternative de drept ar fi promovarea unui *nou raport de drept* (v. Jacques Faget). Unei concepţii verticale a Dreptului, conceput ca un dat, i se substituie o viziune orizontală în care fiecare devine actor de drept, ceea ce presupune şi implică o muncă de socializare juridică. Eberhard susţine că nu trebuie o politică care să producă consumatori de drept, ci una care să descopere nevoile de drept ori unde s-ar afla, fiind nevoie, astfel, de promotori juridici sau de parajurişti care să cutreiere cărările Africii sau Asiei, pădurile Americane, cartierele sensibile ale oraşelor europene etc., pentru a urmări îndeaproape non dreptul, pentru a dezvolta conştiinţa juridică, cât mai receptivă şi vulnerabilă, care să le permită acestor actori juridici, în măsura în care este posibil, să ia dreptul în propriile lor mâini. Este necesar,

conform lui Eberhard, să se încurajeze aceste inițiative pentru a obliga sistemul să se schimbe.

ii. Este primordial ca principiile enunțate să nu fie supradeterminate de logici contrare obiectivului lor.

Două supradeterminări, întrucât ele sunt omniprezente, îi apar, în chip particular, lui Eberhard, ca fiind problematice. Prima este aceea a unei „pretinse superiorități occidentale". În acest sens, susține că dacă există deconstrucții ale acestei pretenții și eforturi reale de dialog intercultural se pot aștepta mari schimbări juridice care să traducă acest efort, sub condiția ca sistemul internațional actual, înrădăcinat și perpetuând o hegemonie occidentală, să fie puțin câte puțin revăzut. În atare perspectivă, reforma sistemului Națiunilor Unite și a celorlalte instituții economice, monetare și financiare internaționale apare astfel ca o necesitate. După cum devine importantă instaurarea *Cartei responsabilității umane* care e chemată să pună în puternice acte simbolice afirmarea și promovarea responsabilității inter-umane, dar și față de alte specii și față de planetă, și să lupte împotriva a ceea s-a criticat viguros: „economizarea lumii", transformarea întregii lumi într-un spațiu de consum în care legile comerțului primează înaintea altor considerente.

iii. E trist să se constate că în momentul în care e nevoie să se creeze câmpuri de înțelegere și de acțiune, fiind nevoie de juriști formați de o manieră umanistă, interdisciplinară și interculturală, se observă, conform lui Eberhard, tocmai contrariul. În fața crizei apare mai degrabă o tendință spre profesionalizare, spre o formare a tehnicienilor dreptului în defavoarea promovării câmpurilor de înțelegere și a spațiilor de reflecție. Eberhard consideră că însăși principiile enunțate se pot transforma într-o nouă formă tehnocratică dacă nu sunt susținute de actori cu orizonturi spirituale și de înțelegere mult mai deschise. Pornind de afirmația lui Etienne Le Roy: *„Dreptul este mai puțin ceea ce zic textele cât este ceea ce zic actorii și cetățenii"*, se ridică legitim întrebarea: *ce generație de actori juridici și de cetățeni se intenționează a se forma?*

Mai trebuie spus că, în abordarea *fenomenului juridic*, Eberhard se interesează, în mod particular, de mizele unui *demers procesual*, care să urmărească nu numai o situare a acestuia în spațiu, ci și

înscrierea într-o scală temporală. Analiza sa procesuală nu urmează numai un mod simplu de analiză a schimbărilor sociale, ci implică o îndreptare a atenției asupra *„proceselor care concură la reproducerea societăților noastre”*[121]. Este de reținut că această producere și reiterare constantă de ordini sociale şi simbolice este văzută, pe urmele lui Sally Falk Moore, ca un *proces dinamic*, niciodată fixat, în aşa fel încât ordinile existente sunt permanent vulnerabile, în sensul de a fi desfăcute, refăcute şi transformate; mai mult, însăşi *menținerea* şi *reproducerea* lor, ce le face să fie ceea ce sunt, trebuie să fie înțelese şi abordate ca un *proces*. E vorba de o *ordine ce are un caracter procesual*. Fenomenele juridice sunt văzute, în atare perspectivă, în patru forme de proces: megaprocese, macroprocese, mezoprocese şi microprocese. În acest context fluid şi schimbător al jocului social este pusă la încercare adaptarea actorului ce se desfăşoară în aceste situații concrete, relevând *logici funcționale* şi *logici instituționale*.

Pentru Eberhard, rolul antropologiei Dreptului față de Drepturile Omului, în acest climat fluid, este acela de elaborare a unui *forum* de dialog intercultural asupra chestiunii Drepturilor Omului, dar şi a unui *spațiu mental* care să permită deschiderea practicilor şi a teoriilor occidentale către *inter-culturalitate*. „Dacă noi descoperim această provocare, *praxis*-ul nostru al Drepturilor Omului poate să capete sens şi să dobândească o legitimitate interculturală „universală” în lumea contemporană”[122]. Eberhard consideră că mesajul indispensabil pe care trebuie să-l ştim este: *auctoritas non veritas facet ius*.

Eberhard trimite, prin urmare, la o perspectivă dinamică a aspectului *intercultural* al Drepturilor Omului, caracter dinamic în care trebuie să se îmbrace aceste drepturi, şi, totodată, spre o

---

[121] C. Eberhard, *Les Droits de l'homme dans le „jeu des lois". Prolégomènes à une approche anthropologique et dynamique à la hauter de la complexité du XXI siècle Enjeux et perspectives des Droits de l'homme*, eds. J. Ferrand, H. Petit, ed. L'Harmattan, 2003, p. 230.

[122] Forumurile sunt prezentate de Eberhard ca fiind „arenele” în care se joacă „luptele mizei pentru formă şi miza formelor reproducerii societăților noastre”. Fără *forum*, ce trebuie să prizeze o conştiință dialogală şi, în care, sunt activi actori cu resurse pe care le mobilizează şi le traduc în discurs, nu există, conform lui Eberhard, o regulație a jocului social. Forumul trebuie însă adaptat problemelor asumate, astfel încât modurile de funcționare să-i confere o anumită autoritate şi, astfel, deciziile să fie reținute ca obligatorii şi opozabile terților”. *Ibid.*, p. 231.

deschidere dinspre o *logică instituțională* către o *logică funcțională*, pentru un răspuns şi o adaptare la diversitatea de situații. În perspectiva sa, ceea ce trebuie valorificat, în *praxis*-ul *intercultural* al Drepturilor Omului, la care el subscrie, sunt acele „reguli ale jocului, în termeni de modele de conduită şi comportament, caracteristice *ordinii negociate*"[123].

De altfel, Eberhard face o distincţie între o perspectivă raţională asupra Dreptului – înţeles, asimilat, abordat conceptual ca esenţă în limitele raţiunii (în totodată sensul înţelegerii autorităţii juridice ca forma prin excelenţă a violenţei simbolice) –, şi Dreptul situat şi apropiat ca fenomen juridic chiar printr-o perspectivă ludică metaraţională, simbolică, ce propagă şi promovează umanitatea. În atare orizont, sunt de evaluat „mutațiile juridice"– de la piramidă la rețea, de la sistem solar juridic, având statul în centru, la galaxie juridică unde există numeroase centre de regularizare, ce însă formează un tot pluralist a cărei gramatică internă e *guvernanța* –, semnalate de Eberhard.

Alain Supiot observă şi el că, prin intermediul ideii de *guvernanță*, de regularizare sau de etică, se trimite către recuzarea legii şi a constrângerii, în favoarea unei adeziuni spontane la o anumită ordine[124].

În ceea ce priveşte *orizontul intercultural*, vorbind despre *opțiuni fundamentale şi orizontul de acțiune interculturală*[125], Eberhard susține că

---

123 *Ibid.*, p. 233.

124 A. Supiot, *op. cit.*, p. 257. Supiot face şi el o distincţie între *regularizare* şi *reglementare*. „Exemplul de pilotaj automat, deja răspândit în navigaţia maritimă şi aeriană, permite înţelegerea a ceea ce distinge ideea de *reglementare* de cea de *regularizare*. A *reglementa* înseamnă a edicta norme din exterior, în timp ce a *regulariza* înseamnă a obliga la respectarea normelor necesare funcţionării homeostatice a unei structuri. Conform teoriei cibernetice, doar o regularizare adecvată, iar nu o reglementare rigidă, poate proteja societatea de dezordinea entropică, adică de „tendinţa naturii de a deteriora şi altera ordinea şi de a distruge comprehensibilul". *Ibid.*, p. 205. „De la guvernul oamenilor se trece la ceea ce numim astăzi „guvernare". „Guvernarea" este pentru guvern ceea ce regularizarea este pentru reglementare şi etica pentru morală: o tehnică de normativizare a comportamentelor, care tinde să umple lacuna existentă între lege şi subiectul de drept. Este vorba de a obţine în toate cazurile de la fiinţele umane un comportament spontan, conform nevoilor ordinii stabilite". *Ibid.*, p. 256.

125 Vezi *Le dialogue interculturel: outil et horizon d'action pour s'ouvrir à l'altérité dans les politiques publiques et les services sociaux?* (apărut în Gilda Farrell/Conseil de l'Europe

e important totuşi de evocat situarea într-o perioadă a schimbării paradigmatice prin care suntem obligaţi să imaginăm un nou sens comun, un nou orizont, înţeles pozitiv în sensul unui *orizont invizibil* al gândirii şi acţiunii în abordările politice, juridice şi ştiinţifice. În acest sens, devine importantă, după el, clarificarea a minimum trei poziţii fundamentale faţă de cultura imigranţilor, a majorităţilor şi a minorităţilor naţionale: *asimilarea*, *monoculturalismul*, *multiculturalismul*. La acestea el adaugă *inter-culturalismul*.

Inter-culturalismul e văzut ca trecând dincolo de monoculturalism şi asimilare, dar, de asemenea, trecând şi dincolo de multiculturalism. O trecere, de la o vedere a celuilalt ca pe o problemă a recunoaşterii şi a integrării, la necesitatea angajării în *acomodări rezonabile* reciproce. Interculturalismul vizează în acelaşi timp orizontul unei veritabile descoperiri mutuale care să permită imaginarea, dimpreună, a unor proiecte de societate, de la nivelul cel mai local până la nivelul cel mai global.

Eberhard punctează şi fundamentele ce privesc un orizont ce se înscrie într-o reflecţie asupra competenţelor interculturale şi a *acomodării rezonabile*, în cazul concret al serviciile sociale, astfel.

1. dialogul intercultural nu are sens decât pe termen lung, el relevând o altă schimbare umană şi construcţie a sensului comun, ce nu poate fi epuizată de proceduri, ci are nevoie de întâlniri şi împărtăşiri reale în care factorul uman este esenţial. Chestiunea ridicată este că aceleaşi instituţii pot fi utilizate şi interpretate de o manieră fundamental diferită în funcţie de orizontul de sens în care sunt înscrise. Astfel că pentru unii crearea de noi instituţii maschează adesea faptul de a continua să se facă acelaşi lucru sub alte forme.

2. interculturalitatea nu există decât în situaţii concrete, fiind fundamental pluralistă[126]. Se consemnează că relaţiile de putere structurează diferit relaţiile interculturale şi că culturile diferite au poveştile lor de „integrare".

(dir), *Accommodements institutionnels et citoyens dans les sociétés à pluralité identitaire ou hétérogène: concepts, cadres légaux et politiques pour vivre ensemble dans la diversité*).

126 Se consideră că există diferite distanţe culturale în funcţie de culturile aduse în prezenţă. Astfel, dialogul intercultural se poate descoperi ca delicat între un parizian şi un corsican, dar se complică între un francez şi un suedez, care nu împărtăşesc acelaşi fond latin cât mai degrabă o matrice culturală europeană, şi devine încă mai greu între un francez şi un indian, care nu au aceeaşi matrice comună la bază.

3. fiecare ființă umană este individual și colectiv natural etnocentrică. Viziunea modernă nu este etnocentrică cât este universalistă şi evoluționistă; de aceea, după Eberhard, este extrem de important ca europenii să păstreze spiritul acestui dublu etnocentrism, şi, totodată, să înțeleagă că această manieră universalistă nu este singura modalitate de gândi dreptul, politica, etc., şi să priceapă că trebuie reflectat asupra aceastei viziuni a lumii, care este etichetată ca orizont universal indispensabil căruia toate culturile trebuie să i se alăture supus. În perspectiva lui Eberhard, numai experiența antropologică dovedeşte contrariul, ceea ce determină urgența deschiderii noastre, astăzi, către alte maniere de a gândi lumea, Dreptul, politica, viața dimpreună. Astfel, interculturalitatea nu este o simplă provocare a modernității şi nu este singura problemă de rezolvat, dar este premiza că culturile sunt bogății şi că este mult de învățat din dialogul intercultural.

4. interculturalitatea este o realitate dinamică. Descoperirea diferenței şi a pluralismului, ce se însoţeşte adesea de modelare în „tipuri ideale", chiar în „stereotipuri", nu trebuie să ascundă caracterul dinamic al relațiilor interculturale, consideră Eberhard, pentru care fiecare cultură este dinamică, există de o manieră neomogenă, „impură", în întâlnirea reală cu alte culturi, şi trece prin schimburi, confruntări, evitări, împărtăşiri etc. Astfel, abordarea *interculturală* ține cont de complexitatea interacțiunilor interculturale, fapt pentru care pentru a face justiție, în sensul interculturalității, este necesară emanciparea față de abordările prea idealiste şi sistemice, reflectate în viziunea clasică a culturilor juridice civiliste. Ca atare, Eberhard crede că procesul de mediere, de dialog, de acomodare devine esențial, ceea ce nu înseamnă renegarea moştenirii tradiției civiliste, cât deschiderea către acele logici, mai pragmatice şi mai deschise negocierii, care au fost până acum larg ocultate.

5. interculturalitatea are etaje și temporalități diferite. Se consideră că orice cultură se poate reprezenta ca un arbore pentru care ramurile sunt cele mai vizibile (*nivel morphologic*), structura sa este trunchiul (*nivel structural*), dar fundamentale sunt rădăcinile (*nivelul mitic*, sensul profund). Pornind de la această reprezentare, Eberhard apreciază că *nivelul morfologic* poate fi schimbat rapid şi uşor (obişnuințe de comportament, utilizări de obiecte/tehnologii moderne), *nivelul structural* (organizarea familiei, structurile sociale educative, juridice,

politice etc.) se adaptează la circumstanţele date mai lent, în timp ce la *nivelul rădăcinilor şi al dimensiunii mitice*, aceea a viziunii lumii care stă ca temei şi care dă în cele din urmă sens vieţii, schimbările sunt foarte lente[127].

Prin urmare, după cum susţine Eberhard, pentru a putea pune în forme/modela trăirea împreună devine importantă recunoaşterea acestui *orizont cultural* al *pluralismului*; e vorba de un demers ce, pentru mitul occidental modern, ce valorizează unitatea şi uniformitatea ca fundament şi cadru al unei societăţi ordonate, apare ca radical.

Despre această mitizare culturală a modernităţii occidentale, R. Vachon[128] afirma că s-a constituit într-un buncăr monocultural şi colonialist, şi că a devenit un obstacol în calea întâlnirilor reale, autentice, între naţiuni. Pentru R. Vachon cultura politică modernă este o cultură politică printre altele; nici mai bună, nici superioară, nici mai evoluată. De fapt R. Vachon susţine că noi suntem întotdeauna într-o cultură politică particulară şi concretă, şi, în atare sens afirmă că, propriu-zis, nu există valori politice a-culturale, transculturale, universale. Astfel, pe de o parte, denunţă exclusivismul şi reducţionismul modernităţii, respectiv dualismul creat, sub înrâurirea acesteia, între politică şi cultură, între politică şi spiritualitate, între politică şi natură, care a avut drept consecinţă o politică deculturată, desacralizată, depersonalizată, denaturalizată, ce a coborât chiar până în punctul unei paradoxale politici de-politizate, şi, pe de altă parte, aduce în atenţie nevoia unui imperativ politic centrat pe emanciparea faţă de cultura politică a modernităţii, înţeleasă ca un cadru de referinţă universală.

Mai trebuie spus că la întrebarea *Drepturile omului: un concept universal?* R. Vachon răspunde ferm: *Nu.* De fapt, Drepturile

127 Robert Vachon consideră că în inima arborelui fiecărei culturi există o matrice (rădăcinile) care nu se schimbă uşor, aşa precum se schimbă caracterele morfologice şi structurale, că, într-adevăr, matricea mitică persistă uneori în cursul mileniilor, chiar dacă ideologiile şi practicile se schimbă constant sub influenţe interioare sau exterioare, iar aceste schimbări vizibile pot face câteodată să se creadă că o cultură a dispărut, când, de fapt, ea este încă foarte vie. Există, prin urmare, o *rezistenţă culturală* de profunzime.

128 R. Vachon, *S'emanciper de la culture politique de la modernité come cadre universel de reference*, în *Dépasser la religion et la culture des Droits de l'Homme, de l'État-nation et de l'État de droit.* Chronique/témoignage de la recherche-action de l'IIM. (1970-2004). Cahier III, în INTER culture, Cahier 146, 2004, pp. 3-4.

omului nu sunt pentru el decât o fereastră asupra lumii, o fereastră alături de care mai există şi altele : *Li* în China, *Dharma* în India şi ţările budiste, *Şaria* în ţările islamice, *Kayanerekowa* la indienii irochezi, etc[129]. Pentru Vachon evident există o natură umană universală, dar interpretarea particulară a acesteia, fie prin *Drepturile Omului*, fie prin *Li*, fie prin *Dharma*, etc., deşi poate avea o oarecare validitate nu este, însă, universală şi nu poate fi aplicată unilateral, extensiv şi acoperitor la întreaga natură umană.

Vachon ţine să precizeze, vizavi de scopul demersului său, că nu doreşte să glorifice alte culturi, care au limitele şi slăbiciunile lor, şi nici să nege întreaga validitate şi importanţă a Drepturilor Omului, dar în acelaşi timp crede că trebuie să existe o punere în gardă faţă de totalitarismul, integrismul şi imperialismul culturii Drepturilor Omului (şi al democraţiei) ce poate fi tiranică, integristă şi totalitară, aşa cum, fără a fi o necesitate implicită, orice cultură ar putea deveni[130]. Vachon interoghează asupra resorturilor gândirii occidentale ce îi încredinţează pe promotorii acesteia că pot fi unicii arbitri legitimi ai valorilor umane, că criteriile lor de transgresiune sunt singurele valabile sau că singurele remedii ale transgresiunilor ar fi aplicarea Drepturilor Omului.

II.2. C. Eberhard şi o perspectivă asupra *pluriversului juridic*

II.2. a. Dreptul, definiţie şi/sau mister? Spre o mutaţie postmodernă a Dreptului?

Încercând să surprindă un răspuns la întrebarea *Ce este Dreptul?*, C. Eberhard[131] apelează la o declaraţie a unui eminent jurist francez,

---

[129]R. Vachon, *Les Droits Humains, un concept universel?*, *Ibid.* p. 12.

[130] Se observă faptul că R. Vachon nu practică un exclusivism ideologic aşa cum face B. Melkevik care este extrem de caustic la adresa viziunii (inter)culturale asupra Dreptului, căreia îi contestă dreptul de a exista ca o viziune la fel de egală ca cea care promovează Drepturile Omului. Paradoxal, B. Melkevik îi certifică, prin poziţia sa univocă, lui R. Vachon că punerea în gardă, faţă de riscurile fundamentalismelor în care pot cădea susţinători ai Drepturilor Omului, este justificată, nu este iluzorie.

[131] Eberhard Christoph, *Quel Droit pour une Gouvernance responsable? Les enjeux de la participation, de la traduction, du dialogue et du pluralisme*, Ce Cahier de Propositions s'appuie sur les recherches menées au sein de la dynamique de recherche internationale *Droit, gouvernance et développement durable*, coordonnée à partir des Facultés universitaires Saint Louis, Bruxelles.

Decanul Vedel, care, întrebat fiind despre definiţia pe care ar da-o dreptului, răspunde: *„Dreptul este un mister care ne scapă de îndată ce ţinem să îl privim de mai îndeaproape. Există bineînţeles în fiecare epocă teorii dominante, însă nu vom şti să găsim o definiţie care să fie universal acceptată”*[132].

De fapt, având în atenţie potenţialităţile şi limitele unei mutaţii postmoderne a dreptului, Eberhard consideră că, în definitiv, nici nu putem defini dreptul, ci îl putem doar înţelege, întrucât, aşa după cum sugerează şi Norbert Rouland, în ultimă instanţă, definiţiile noastre nu pot fi decât parţiale, insuficiente, şi, ca atare, nu pot depăşi cadrul unui „working definition”, adică acela al unei definiţii care să-ţi permită doar să lucrezi, să abordezi situaţiile dintr-un anumit unghi de vedere.

Conform lui Eberhard, ne aflăm în faţa unui orizont nou, în care reflecţia juridică trebuie să scruteze imaginarul emergent din creuzetul *dialogului intercultural*, pentru a afla, în epoca globalizării, orientările unei înnoiri, unei refondări a Dreptului. Chiar şi la nivel analitic provocările contemporane necesită o nouă epistemologie, crede Eberhard[133]. De fapt, zorii celui de-al treilea mileniu exprimă, după acesta, un moment calitativ, particular în istoria umanităţii, în

---

132 François Ost consideră că „teoriile pure” cu privire la drept sunt inevitabil tributare unei poveşti fondatoare, înscriindu-se în vastele curente explicative ale socialului în termenii urmăriţi de actorii ce le generează, desigur şi în funcţie de perspectiva şi chiar interesul lor; ex. *homo economicus* al teoriei economice, care caută tot timpul să-şi maximizeze satisfacţiile, sau *homo politicus* al teoriei politice, susceptibil de a stabili cel mai bun echilibru între „bunurile primare” (J. Rawls). Conform lui F. Ost, întrucât omul nu este întotdeauna sau în mod necesar raţional, pentru că omul urmăreşte şi satisfacţii simbolice şi aderă la semnificaţii imaginare instituite, trebuie, în consecinţă, să se facă loc şi unui spaţiu complementar de interpretare a societăţii în care teoria dreptului *povestită* să constituie un element de luat în consideraţie. Vezi C. Eberhard, *Refonder nos droits à l'aube du troisième millénaire – Autour d'une notion revisitée de responsabilité?*
http://www.charter-human-responsibilities.net/spip.php?article905&lang=fr

133 Pentru Etienne Le Roy, care abordează problematica justiţiei în Africa, noţiunea de refondare semnifică un proces de reconsiderare a instituţiilor, a fundamentelor de funcţionare ale societăţii susceptibile de instituire a vieţii africanilor şi de întemeiere a acestei vieţi pe valorile şi practicile efectiv împărtăşite, comune. Aceasta presupune o descoperire a practicilor endogene şi o reflecţie nouă asupra valorilor care pot da sens reconstruirii viitorului societăţilor. v. C. Eberhard, *Refonder nos droits à l'aube du troisième millénaire – Autour d'une notion revisitée responsabilité ?*
http://www.charter-human-responsibilities.net/spip.php?article905&lang=fr

care transpare, din ce în ce mai vizibil, un *orizont al pluralismului*, care face să se conştientizeze un *destin comun*, ce, însă, trebuie să ţină cont de întâlnirea şi întrepătrunderea viziunilor diverse asupra lumii.

Astfel că Eberhard consideră oportun să sintetizăm mizele care privesc ceea ce unii numesc *mutaţia postmodernă a dreptului*, cu scopul de a avea un cadru de referinţă pentru provocările cu care se confruntă juristul, ce, în prezent, se situează între două lumi: *„mai întâi cea modernă, care marchează întreaga sa reflecţie şi practică, dar care este din ce în ce mai mult pusă sub semnul întrebării, şi, mai apoi, cea a postmodernismului, care se dezvăluie ca un nou orizont de sens şi de acţiune sub efectul, printre altele, al guvernanţei, dar a cărui traducere în noile forme juridice este dificilă".*

Eberhard îl evocă pe André-Jean Arnaud, amintind o sinteză a sa privitoare la diferenţele între *dreptul modern* şi *dreptul postmodern*, în care *dreptul postmodern* ar putea prezenta apriori imaginea inversată a unui produs de opt semne distinctive ale modernităţii juridice[134], fiind, într-o oarecare măsură, opusul produsului abstractizării şi al axiomatizării dreptului, al subiectivismului şi al simplităţii, al securităţii relaţiilor juridice şi al separării între societatea civilă şi Stat, al universalismului şi al unităţii raţiunii juridice. Dreptul postmodern, în această viziune, s-ar caracteriza, prin urmare, printr-o voinţă de pragmatism şi de relativism, prin acceptarea descentrării subiectului, a unei pluralităţi a raţionalităţilor, a riscului de care este legat, prin reîntoarcere la societatea civilă şi la abordarea cu teamă a relaţiilor juridice în cadrul complex al logicilor disparate.

Pentru Arnaud în nici un caz nu se problema inversiunii conceptelor fundamentale ale modernismului pentru a defini o abordare postmodernă[135]; astfel că paradigma modernă este pusă, astăzi, sub semnul întrebării, dar nu şi roadele sale, fapt ce conferă

134 Modernitate/Postmodernitate: abstracţie, subiectivism, universalism, unitatea raţiunii, axiomatizare, simplitate, societate civilă şi Stat, securitate/ pragmatism, deconcentrarea subiectului, relativism, pluralitate de raţionalităţi, logici disparate, complexitate, întoarcere la Societatea Civilă, risc.

135 E de preferat, conform lui Arnaud, ca aceste elemente constitutive să nu fie analizate în mod individual, ci să se insiste asupra faptului că sunt un „produs", că sunt rezultatele proiectului „modern", fiind, în ceea ce le priveşte, în mod esenţial, elaborări ale conceptelor democratice şi ale Drepturilor Omului împreună cu cortegiul lor de salvări simbolice, procedurale şi materiale care sunt constituţiile, codurile, principiile şi regulile care guvernează relaţiile juridice naţionale şi internaţionale.

supleţe şi complexitate abordărilor. Într-o atare interpretare, se încearcă depăşirea paradigmei modernităţii în sensul „de a nu arunca copilul odată cu apa de baie"[136].

Pe de altă parte, Eberhard constată, dintr-un punct de vedere *intercultural*, că ceea ce a constituit şi continuă să fie, pentru Occident, roadele savuroase ale modernităţii, pentru alţii, constituie alt tip de roade, în afara aşteptărilor, roade amare sau chiar otrăvite[137].

II.2.b. Dreptul în situare interculturală

Postmodernismul poate fi considerat o poartă către emanciparea reflecţiei moderne asupra Statului de drept şi asupra *Drepturilor omului*, deschizându-ne spre pragmatism, spre pluralism, spre relativism, ceea ce, pentru Eberhard, ar putea constitui o condiţie primordială a începutului deschiderii către *interculturalitate*. Însă, nu este suficient, pentru că, spune el, am rămâne într-un demers postmodern înrădăcinat în cadrul înglobant (învăluitor) al modernităţii noastre, am rămâne, deci, înrădăcinaţi în întrebările şi problematicile noastre fără a ne deschide spre întrebările şi problematicile, legitime de altfel, ale celorlalţi.

Eberhard susţine că, atunci când ne aflăm în situare *interculturală*, nu mai este suficientă relativizarea şi deschiderea concepţiei noastră despre „Drept", despre Statul de drept, despre *Drepturile omului* şi despre Guvernanţă, întrucât trebuie să ne deschidem şi mai mult, chiar spre alte tipuri de experienţe juridice, câteodată radical diferite de ale noastre. În acest sens, pentru Robert Vachon, *„studiul pluralismului juridic trebuie scos din singurul cadru occidental unitarist în care se găseşte prizonier. Ori, acest lucru este imposibil atâta timp cât nu conştietizăm situaţia diatopică în care umanitatea se găseşte astăzi"*[138].

---

[136] Această prezentare a paradigmei postmoderne a Dreptului lasă să se întrevadă provocările cu care se confruntă juristul atunci când vine vorba de a gândi *guvernanţa*, remarcă Eberhard.

[137] Dacă Constituţiile, Codurile, Drepturile Omului le-au permis occidentalilor să se organizeze într-un mod demn, pentru numeroase alte societăţi, ele n-au avut nici o valoare sau chiar au contribuit la desfiinţarea lor, subliniază C. Eberhard.

[138] Vachon Robert, 2003, *L'étude du pluralisme juridique: une approche diatopique et dialogale*, *Interculture*, n° 144, pp. 34-41, apărut iniţial în 1990 în *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, n° 29, pp. 163-170. Apud C. Eberhard, *art. cit.*

De fapt, Eberhard observă că există în lume nu doar mai multe variante, modalităţi şi aplicaţii a ceea ce Occidentul numeşte Drept, ci că există chiar mai multe sisteme sau, mai bine zis, „culturi juridice", a căror diferenţiere nu este numai de natură procedurală, întrucât aceste diferenţe sunt situate la nivel substanţial, la nivelul profund al fundamentelor şi al postulatelor. Sunt diferenţe atât de radicale încât s-ar putea spune chiar că nu mai este nimic analog între ele. *„Sunt culturi juridice homeomorfe, adică atât de diferite substanţial, în ceea ce priveşte natura sau chiar postulatele lor, încît n-am putea să vorbim decât de echivalenţe funcţionale între ele".*

Robert Vachon[139] atrage atenţia însă că exerciţiul deschiderii către o cultură politică, radical diferită, e dificil şi chiar deranjant, întrucât induce vulnerabilitate, dar poate deveni şi poate constitui, în acelaşi timp, o experienţă eliberatoare şi revelatoare pentru cultura occidentală. *„Numai luând pluralismul în serios, atât în interiorul tradiţiei occidentale cât şi-n relaţiile cu alte tradiţii umane, devine posibil ca o conducere dinamică ne-omogenă şi cu adevărat cosmopolită să fie instaurată. Dar care ar fi orizontul ?"* (R. Vachon). Apariţia *pluralismului în spectrul inter-cultural:* mutaţia universului juridic modern în postmodernitate către *pluriversul guvernanţei*, ne sugerează Eberhard.

II.2.c. Pluriversul juridic, incidenţe glocale

Eberhard sesizează două tipuri de provocări pluraliste ce, în definirea unei guvernări responsabile, în era globalizării, apar ca centrale. Mai întâi, asistăm la o transformare a dreptului modern în ceea ce unii numesc drept „postmodern", caracterizându-l ca pe o trecere „de la piramidă la reţea". Apoi, odată cu naşterea unei lumi noi, din ce în ce mai *glocale*, în care se intersectează şi se întâlnesc numeroase dinamici globale şi locale, apare în relief *exigenţa interculturalităţii*, exigenţă *„care depăşeşte simpla pluralizare internă a invenţiilor şi a instituţiilor occidentale moderne şi care reclamă recunoaşterea unui pluralism şi mai adânc, ce priveşte modalităţile de a vedea şi de a organiza vieţile noastre, individuale şi colective, şi punerea lor în formă".* De aici, stringenţa

---

139 Vachon Robert, 1992, *La nation Mohawk et ses communautés*. Chapitre 2: *Cultures politiques: occidentale et Mohawk. Une mise en contraste, Interculture*, n° 114. Apud C. Eberhard, *art. cit.*

unui *plurivers*. Eberhard susţine şi promovează activ urgenţa unui *plurivers* ca orizont al *guvernanţei*[140].

„Dacă este din ce în ce mai de necontestat faptul că destinele noastre se imbrică pentru totdeauna, nu este mai puţin adevărat că această imbricare crescândă exacerbează, de asemenea, conştiinţa diferenţelor noastre” (C. Eberhard). Astfel, juristul francez consideră că dacă putem înţelege noţiunile de globalizare hegemonică şi contrahegemonică în diferite moduri, şi dacă putem să multiplicăm exemplele, cum ar fi activismul transnaţional pentru drepturile indigene, responsabilitatea socială a întreprinderilor, democraţia participativă, mişcările sociale altermondialiste, cum ar fi *Forumul social mondial*, se poate ilustra, în acest fel, provocarea pe care o reprezintă emergenţa marilor actori mondiali, cum ar fi India, care ne obligă, cel puţin pe termen scurt, să ne confruntăm concret, explicit, cu problematica noilor fundamente cu privire la fondarea dimpreună a vieţii noastre în comun[141]. În acest context, critica lui Vandana Shiva, potrivit lui Eberhard, s-ar prezenta ca extrem de interpelantă, întrucât ar

---

140 „Dacă dreptul se confruntă cu provocările pluralismului, mişcarea de globalizare, percepută adesea ca o fatalitate, pune din nou sub semnul întrebării, într-un mod mai larg, concepţiile noastre clasice de *trăire dimpreună*. Ne obligă să ne proiectăm în viitorul care trebuie să articuleze de-o manieră novatoare relaţiile şi tensiunile între „global şi local”, între unitate şi diversitate. Acolo unde unii văd emergenţa unui *sat global* sau a unui *Imperiu*, alţii văd cristalizarea unui *arhipeleag planetar* sau agită spectrul unui şoc între civilizaţii. Deci, dacă unii valorifică globalul faţă de local, iar alţii procedează invers, înseamnă că toate aceste procese sunt coexistente”. C. Eberhard, *art. cit.*

141 „Astfel, criticile indiene ale mondializării nu se mulţumesc cu criticile interne ale sistemului, ci se sprijină pe baze culturale indiene, aşa cum o arată în mod particular lucrările lui Vandana Shiva, unul dintre criticii altermondialişti importanţi pe scena indiană şi globală şi cum am putut lua în conştiinţă odată cu Forumul Social Mondial care s-a ţinut la Bombay în 2004. Nu numai că aceste critici sau abordări se situează, în parte, în afara dicursului şi a imaginarului occidental, la care unii ar vrea să reducă universul globalizării, dar ele nu se limitează la un discurs local, ci se înscriu în procesele dialogului global, unde se construieşte acest *plurivers*, unde se întâlnesc şi se schimbă puncte de vedere diferite, ce se înscriu, totuşi, în orizonturi ce permit intercomunicabilitatea. Forumul Social Mondial, care s-a ţinut la Mumbai în 2004, a permis să descentreze abordări, care până atunci rămăseseră numai occidentale, şi a contribuit la o conştientizare a mijloacelor altermondialiste cu privire la importanţa problemelor comunitare, de caste sau religioase şi spirituale, pozitive şi negative, într-o perspectivă indiană, care până atunci fuseseră ignorate”. *Ibid.*, *art. cit.*

desemna cu adevărat orizonturi alternative ale globalizării, care nu ar fi utopii, în sensul de proiectare într-un viitor imaginar, ci reale mărturii, de comparat cu alte modalități de abordare, prezente *hic et nunc*, cu care trebuie să se intre în dialog. Astfel, Eberhard consemnează că, dacă discursul acesteia este bine primit în India, acest lucru se datorează, probabil în parte, faptului că acesta își are rădăcinile în viziunile locale, iar, dacă el este bine primit în mediile altermondialiste, ne-indiene, aceasta se datorează probabil faptului că arată spre alternative care nu numai că nu sunt „utopice”, ci sunt înrădăcinate în practici şi viziuni asupra lumii locale (India), dar au înțelesuri de natură generală ce privesc şi alte locuri, precum şi nivelul global.

Prin exemplul lui Vandana Shiva, Eberhard vrea să arate că se poate ieşi din abordările clasice, marcate de termenii de universalism şi de relativism, pentru a aborda realitățile mai degrabă în termeni de relații între global şi local, relații ce au dat naştere termenilor de *glocal* şi de *glocalizare*. Dealtfel, el crede că această apariție a *glocalului* permite abordarea problemei *pluralismului juridic* şi a provocărilor sale, deschizând un orizont de reflexie prin introducerea unei logici a *complementarității diferențelor*, acolo unde, până astăzi, domina o logică de excluziune a contrariilor.

Prin urmare, *„până nu demult ignorat, în urma unui etnocentrism evoluționist şi universalist, care se construia în opoziție față de relativism şi particularism, pluralismul găseşte în sfârşit un ecou mai favorabil în abordările contemporane politice şi juridice care se orientează spre a lua serios în considerare situații, practici, actori, nu doar discursuri”* (C. Eberhard). De fapt, în perspectiva sa, dacă cuplul universalism/relativism ţintea spre abstracții, spre lumea ideilor, cuplul *global-local* retrimite spre lumea trăită, tensiunea devenind, astfel, mai degrabă o tensiune existențială decât una pur intelectuală[142].

Cu alte cuvinte, Occidentul, pe de o parte, nu are monopolul asupra modernității şi asupra mondializării, iar globalizarea, pe de altă parte, implică traduceri, dialoguri, schimburi, eschive,

[142] C. Eberhard: „Or, în lumea reală, tensiunile, departe de a se exclude reciproc, sunt, dimpotrivă, stofa însăşi a trăirilor noastre pe care ne străduim să le descifrăm, şi au ca probă toate analizele care încearcă să abordeze problematici particulare între global şi local, care se întreabă despre traducerea dinamicilor localului spre global şi invers, şi care chiar au sondat conceptele de „glocal” şi „glocalizare””.

concurenţe, coabitări, între diverse perspective globale şi locale, şi relevă faptul **că „supremaţia occidentală" poate, într-o mare măsură, să îşi aibă originea în privirea „occidental-centrică", care nu percepe sau care nu vrea să recunoască alte dinamici decât ale sale, sau nu şi le poate imagina altfel decât numai ca pe un proces de copiere sau de rezistenţă sieşi.**

Ca atare, dreptul şi politica pot da naştere orizontului unui *plurivers*, care ar putea constitui, dacă nu o alternativă la o globalizare uniformizantă şi exclusivistă, cel puţin o utopie posibilă, orientată spre punerea în formă a vieţii noastre în comun într-un spaţiu mai pluralist, conchide Eberhard[143].

II.2.d. Dreptul între legalitate, legitimitate şi eficacitate

François Ost şi Michel van de Kerchove[144] atenţionează că dreptul nu poate fi redus la *legalitate* şi subliniază că alte două sfere îi sunt esenţiale: *legitimitatea* şi *eficacitatea*; deşi, e mai mult decât evident că, pentru majoritatea juriştilor, ceea ce predomină, în prezent, este o viziune pozitivistă şi formală/oficială a dreptului ce este redus la norme juridice promulgate/decretate, interpretate şi aplicate de către autorităţile competente. Însă, deşi se poate afirma că este vorba de o viziune puternic legalistă/ formalistă/ rigoristă a

143 Vorbind de cadrul provocărilor actuale, Eberhard îi citează pe A. Roderick şi A. Macdonal, care, cu privire la contextul canadian şi quebec, scriu că pentru a reimagina dreptul, nu atât ca pe o regulă abstractă, impersonală, instituţională şi formală, impusă din exterior de către autoritatea competentă, cât mai mult ca pe un mijloc de întâlnire, ce pare esenţială în înţelegerea unei *acomodări rezonabile*, se reclamă, deopotrivă, necesitatea unui aparat conceptual nou, care să conceapă norma nu ca pe o *regulă impusă*, cât ca pe o *regulă negociată*. În atare sens, trebuie reconceputâ *decizia* nu ca un anunţ oficial al unui magistrat cât ca un fruct al acordului între justiţiabili, iar decidentul trebuie conceput, nu ca un înţelept, care tranşează o dezbatere contradictorie, cât, mai degrabă, ca un mijlocitor într-un cadru de mediere interpersonală, culturală şi socială. Eberhard apreciază că Dreptul European se confruntă cu provocări similare care pun în discuţie reinventarea cadrelor juridice legate de modernitatea occidentală, şi subliniază totodată că această evoluţie nu e unic canadiană şi europeană, ci se extinde spre întreaga planetă. C. Eberhard, *Le dialogue interculturel: outil et horizon d'action pour s'ouvrir à l'altérité dans les politiques publiques et les services sociaux*. Facultés Universitaires Saint Louis, Bruxelles.

144 Ost François, van de Kerkhove Michel, *De la pyramide au réseau? Pour une théorie dialectique du droit*, Bruxelles, 2002, Facultés Universitaires Saint Louis, 596 p., p. 352. Apud C. Eberhard, *art. cit.*

dreptului, totuşi abordarea lui François Ost şi Michel van de Kerchove, privitoare la „dreptul între legalitate, legitimitate şi eficacitate”, permite deschiderea juristului către înțelegerea mai generoasă a dreptului, întinzându-i acestuia din urmă o punte spre realități din ce în ce mai actuale ale guvernării şi guvernanței, apreciază Eberhard.

El prezintă viziunea acestor doi autori despre dreptul ce e amprentat – în diferitele treceri prin variabile temperaturi istorice, mai „reci” sau mai „fierbinți”– de *legalitate*, *legitimitate* şi *efectivitate*. Astfel, François Ost şi Michel van de Kerchove subliniează faptul că dacă astăzi criteriile formale de validitate ocupă un loc preponderent în munca juriştilor, până într-atât încât pun în umbră dimensiunile efectivității şi ale legitimității, nu este vorba, în definitiv, decât de-o situație recentă pe scara istoriei dreptului. Însă, nu aşa au stat lucrurile din totdeauna în Europa. Se pare că în perioadele istorice „reci”, în care are loc o oarecare stabilizare a raporturilor sociale, predomină abordările în termeni de legalitate; în timp ce, dimpotrivă, în timpul perioadelor „fierbinți”, perioade de redefinire a raporturilor sociale şi de bulvesări politice importante, predomină abordarea în termeni de *eficacitate* şi *legitimitate*.

Eberhard crede că, în prezent, trăim într-o perioadă caldă ce face ca abordarea Dreptului – „între legalitate, legitimitate şi eficacitate” – să se deschidă către o cale mai puțin tehnică, dar mai accentuat antropologică; şi, ca atare, mai mult în conformitate cu realitățile şi cu mizele guvernării contemporane, care privilegiază polii legitimității şi ai eficacității, realități şi mize ce sunt marcate de o cerere, în creştere, de participare din partea diferiților actori, nu numai din lumea economică, ci şi din societatea civilă.

În fața unui spațiu juridic, de acum segmentat, armonizarea acestuia nu poate fi regăsită, după Eberhard, decât într-o concepție neierarhizată a actelor de putere, printr-o comunicare în rețea a diverselor segmente. Dreptul devine astfel produs de-o manieră multiplă şi negociată, iar unul dintre instrumentele (mijloacele) inventate pentru o atare negociere, într-o lume ce se află pe drumul globalizării, este *guvernanța*.

„*Pluralitate, negociere, guvernanță:* comparativ cu instrumentele pe care le mânuie în mod obişnuit juristul, suntem în fața unei reconstituiri a modurilor de reglementare. Pentru a citi noul peisaj

juridic ce se iveşte, pentru a putea să-i dăm un sens şi să orientăm proiectele noastre de viaţă colectivă contemporană, se pare că era inevitabilă lărgirea concepţiei noastre clasice asupra dreptului de-o manieră mult mai antropologică" (C. Eberhard).

II.2.e. Emergenţa guvernanţei

Această nouă lume emergentă, acest *„plurivers"* emancipat faţă de legile moderne, ce are ca aspecte centrale *participarea* şi *dialogul*, ne confruntă cu descoperirea unui orizont radical nou, care are ca exigenţă regândirea statului de drept, a democraţiei, a dezvoltării sub exigenţa participării şi a elaborării de proiecte de societate viabile la nivel local sau global.

Eberhard susţine că în însăşi inima acestei *revoluţii a guvernanţei*, a recompunerii contemporane a lumilor socio-politico-economico-juridice, se reclamă o luare în serios a co-regularizării, a producerii şi a aplicării participative a normelor, a democratizării democraţiei. Altfel spus, se invocă un demers care să conducă către un dialog al câmpurilor de cunoaştere, al culturilor şi al limbilor diferite, spre a putea trece de la predominarea unui singur discurs (monologal), sau juxtapunere a discursurilor (plurilog), către un veritabil *dialog* care să îndrăznească să adâncească acest „inter" în confruntarea şi punerea în tensiune mutuală a viziunilor diverse.

Pluralismul este propus, prin urmare, ca bază a *guvernanţei* şi a *dezvoltării durabile*, motivându-se că centralitatea responsabilităţii, a participării, a dialogului, în recompunerea peisajelor politico-juridice, nu poate fi recuperată şi înţeleasă în afara *pluriversului* emergent. Conceptele de *guvernanţă* şi *dezvoltare durabilă* – interpretate în linia reprezentărilor moderne ale Dreptului, politicii şi economiei – nu sunt, după Eberhard, decât avataruri ale universalismului, de tip occidental, *„care a luat diverse forme în trecut: religie, civilizaţie, ştiinţă, democraţie, dezvoltare, drepturile omului"*. Dar, pe de altă parte, aceste concepte sunt văzute şi ca purtând în ele seminţele propriei autodepăşiri, putând să se descopere ca agenţi de transformare ai Dreptului, sub rezerva şi cu condiţia recunoaşterii importanţei *pluralismului* ca orizont de reflexie şi de acţiune.

În viziunea lui Eberhard, glisarea către *guvernanţă* ar putea deschide uşi unor lumi până acum ignorate – ceea ce ar face ca *realitatea pluralismului juridic*, aflată în centrul cercetărilor antropologiei

juridice de la apariția acestei discipline, să înceapă a fi din ce în ce mai auzibilă și vizibilă –, într-o concomitentă devoalare a limitelor guvernării etatice clasice. Astfel că, o atare schimbare de cadre de analiză și de acțiune, face emergente realități până acum subestimate, ce cheamă, după acesta, la recunoașterea totodată a faptului că dreptul etatic nu este decât un aspect al *juridicității*, iar *pluralismul juridic* și *pluralismul normativ* sunt căi ale unei apropieri pluraliste a *juridicității*.

În acest sens, Michel Alliot, unul din fondatorii antropologiei juridice franceze, consideră că nici legarea de un stat, nici formularea de reguli, nici raționalitatea nu sunt caracteristici ale Dreptului, ci, mai cu seamă, caracteristici ale acestuia sunt lupta și consensul asupra efectelor sale[145].

Demersul antropologiei comparative, demonstrând că *juridicitatea* e fundamental plurală, este departe de ceea ce înseamnă reducția dreptului la o impunere a sa de către stat. În atare orizont, Dreptul este reașezat pe trei fundamente:

1) norme generale impersonale, legate de o ordonanțare impusă de realitatea socială

2) modele de conduită și comportament, legate de o ordine negociată

3) sisteme de dispoziții durabile, legate de o ordine acceptată.

Dreptul este astfel situat „tripod”, toate societățile părând să cunoască, într-o manieră sau alta, aceste trei picioare ale Dreptului, chiar dacă le așază și articulează diferit.

Etienne le Roy ilustrează cum acest *drept tripod* se articulează diferențiat în câteva tradiții: occidental/creștină 1/2/3, africană/animistă 2/3/1, asiatică/confucianistă 3/2/1, respectiv arabă/musulmană 1/3/2[146]. Pentru a fi viabil, oricare Drept ar trebui astfel să se susțină prin cele trei picioare ale sale: norme generale și impersonale, modele de conduită și comportament, și habitus, în așa fel încât să se poată sprijini pe sferele legalității, legitimității și eficacității.

---

145 Vezi Alliot Michel (1983) *Anthropologie et juristique. Sur les conditions de l'élaboration d'une science du droit*, în Michel Alliot (2003) *Le droit et le service public au miroir de l'anthropologie*.

146 Le Roy Étienne, 1999, *Le jeu des lois. Une anthropologie «dynamique» du Droit*, France, LGDJ, Col. Droit et Société, Série anthropologique, 415 p., pp. 50-202. Apud C. Eberhard, *art. cit*.

Eberhard consideră de asemenea că este util să se stabilească o legătură între acest pluralism de Drept şi acela al actorilor şi al forumurilor de interacţiune. Astfel că, a înţelege pluralismul acestor fundamente ale *guvernanţei* contemporane, pentru a putea pune în operă demersuri participative ale trăirii împreună veritabile, devine o miză majoră. Însă, nu trebuie pierdut din atenţie faptul că acest pluralism nu-şi extrage sensul, conform lui Eberhard, decât din contextul mai vast al orizontului emergent al *pluralismului* şi *interculturalismului realităţii.*

Guvernanţa şi noile chestiuni etice cu privire la trăirea responsabilă dimpreună în lumea contemporană pun în discuţie construcţiile juridice şi politice moderne. Traducerea juridică a principiilor *guvernanţei* şi ale eticii responsabilităţii implică o veritabilă revoluţie în maniera de a gândi şi de a practica Dreptul. Întreg Dreptul este fundamental înrădăcinat într-o istorie, într-o cultură, într-un orizont interpretativ, fapt ce determină o dificultate în a determina principiile comune. Dacă este lesne a redacta mari declaraţii, ca cea a Drepturilor Omului, devine mai dificil a sări peste şanţurile ce separă adesea teoria de practică, dreptul de coduri sau de manuale de drepturi la viaţă, legalitatea de legitimitate şi eficacitate.

Aşa cum constată Séverine Bellina, în introducerea unei interesante lucrări colective despre mizele contemporane ale unei guvernanţe democratice, *„guvernanţa legitimă este (…) intim legată, pe de-o parte, de înrădăcinarea sa în culturi şi de luarea în consideraţie a istoricităţii societăţilor, cât şi, pe de altă parte, de respectul principiilor comune sau universale care sunt Drepturile Omului, democraţia şi Statul de drept. Aceşti doi vectori ai legimităţii guvernanţei nu sunt antinomici. Dimpotrivă, ei se înscriu într-o dinamică dialogică care trebuie să împiedice orice retragere/ regresiune în termeni de relativism cultural sau de universalitate ca instrument al unei culturi dominante. Guvernanţa democratică înscrie dialectica diversitate – universalitate într-o perspectivă ce merge dincolo de cea a unor simple tehnici referente sau normative, ataşate la ordinea internaţională supra-statală modernă”*[147].

Se insistă astfel pe necesitatea articulării a cinci principii – *responsabilitate*, *participare*, *traducere*, *dialog*, *pluralism* –, care par să fie

[147] Bellina Séverine, « Introduction », în Magro Hervé & de Villemeur Violaine, 2008, *La gouvernance démocratique. Un nouveau paradigme pour le développement?*, Paris, Karthala, 602 p. Apud C. Eberhard.

în inima transformărilor actuale în Drept, oferind un orizont de gândire şi acţiune între *guvernare* şi *guvernanţă*, şi se aminteşte totodată că o *guvernanţă*, mai ales mondială, nu poate avea sens decât ţinând cont de dimensiunile interculturale ale tradiţiilor, de regulă ignorate.

Aceste cinci principii, deşi pot părea generoase, aflându-ne într-o „perioadă caldă", după viziunea lui François Ost şi a lui Michel van de Kerchove, fac ca viziunea *legalistă*, împărtăşită de majoritatea juriştilor, să fie pusă în mişcare de realităţile ce fac emergente sferele *legitimităţii* şi *eficacităţii*, generând o inevitabilă deschidere către *pluralismul* şi *interculturalismul Realităţii*.

II.2.f. Ineluctabila antropologie juridică

Eberhard, pentru „a pune în formă" *guvernanţa*, se orientează spre o viziune „antropologică" a dreptului, întrucât, pentru el, a gândi *guvernanţa* înseamnă a implica juristul în lărgirea viziunii sale despre Drept. Şi viziunea asupra Dreptului între *legalitate, legitimitate* şi *eficacitate*, aşa cum a fost schiţată anterior, permite, după juristul francez, această extindere ce ridică voalul de deasupra fenomenelor de *pluralism juridic*, şi face să se ia act de formele de co-reglementare, de auto-reglementare, emergente, cât şi de toate viziunile şi practicile de drept alternative.

„Aceste realităţi, care au constituit de decenii centralitatea cercetării în antropologia Dreptului şi care sunt de facto în inima oricărei puneri în formă a socialului, au fost, până nu demult, complet ascunse de către „adevăraţii jurişti", nefiind considerate de către aceştia ca „drept", întrucât nu exprimau „dreptul de stat". Ceea ce nu trebuia să existe, pur şi simplu nu exista pentru jurist" (C. Eberhard).

Dacă „dreptul clasic" a avut timpul său de glorie şi pur şi simplu s-a universalizat prin exportarea pe întreaga planetă a instituţiei statului modern şi a sistemului internaţional fondat pe el, poate că a venit momentul, crede Eberhard, ca această experienţă istorică să fie rescrisă în cadrul mult mai larg al umanităţii întregi, deschizând-o dialogului cu alte tradiţii.

Ceea ce este important de reţinut, în perspectiva sa, este faptul că, în această perspectivă antropologică a Dreptului, accentul este pus pe rolul de *elaborare şi punere în aplicare a formelor* Dreptului, rolul Dreptului nefiind acela de a crea proiecte de societate sau de a

lansa politici, ci de a încadra luptele, dezbaterile, mişcările ce conduc la aceste proiecte de societate sau la aceste politici, pasibile a le traduce/transpune apoi în forme *legitime* şi *eficace* şi *legale*. Conform lui Eberhard, dreptul modern are prin excelenţă ca formă/tipar *legea*, ceea ce determină ca, cel mai adesea, astăzi, atenţia să se focalizeze unilateral pe legalitate, pe redactarea legislaţiei, fără să existe şi preocuparea, necesară de altfel, vizavi de chestiunile legate de *legitimitate* şi *eficacitate*.

În conformitate cu François Ost şi Michel van de Kerchove, construind pe schema celor trei sfere menţionate, adică adăugând la sfera legalităţii (norma şi dreptul), pe cea a eficacităţii (faptele şi forţa) şi pe cea a legitimităţii (valorile şi binele), Eberhard consideră că funcţia fundamentală a instituţiei juridice ar fi aceea de realizare a unei *medieri între faptele sociale şi valorile colective*. Altfel spus, *„Dreptul are vocaţia «de a civiliza» (moraliza) raporturile de forţă (cele care predomină de exemplu în arenele politice sau pe pieţele publice), politizând în acelaşi timp (concretizând, uneori chiar instrumentalizând) idealurile etice. Mai puţin sublim ca etica, dar mai puţin cinic decât politica (sau economia), dreptul este domeniul înţelegerilor care, însă, nu sunt compromisuri”.*

Prin urmare, pentru Eberhard, Dreptul, fiind mereu confruntat cu pluralismul vieţii – deşi, până nu demult, abordarea occidentală, mai ales cea modernă, îl imagina în poziţie preeminentă şi de exterioritate în faţa acestui pluralism –, este acest mister aflat la interfaţa diferitelor sfere şi aspecte ale vieţii noastre individuale şi colective, cărora le dă forme de expresie pacificatoare, fiind din ce în ce mai adânc prezent el însuşi în acest pluralism, marcat fiind de o dinamică a pluralizării crescândă. Aceasta face oportună şi preţioasă emergenţa unei viziuni antropologice asupra Dreptului care să recunoască existenţa pluralismului normativ şi juridic, pentru a lua în consideraţie jocurile de reglementare socială între legalitate, legitimitate şi eficacitate, ce depăşesc sau se situează în afara sau chiar în opoziţie cu dreptul etatic.

Dar aceste mutaţii juridice reclamă, în atare perspectivă, şi o trecere de la un *sistem juridic solar*, având în centru statul, către o *galaxie juridică*, în care există numeroase centre de reglementare ce, însă, se consideră că formează *un tot pluralist*. Astfel, universul juridic fulminează, izbucnind într-o ploaie de reglementări, a cărei gramatică, conform lui Eberhard, este, în parte, cea a *guvernanţei*.

În acest sens, se propune revizuirea contribuţiilor unei viziuni antropologice asupra Dreptului şi se chestionează asupra provocărilor juristului în faţa apariţiei *pluralismului*.

Apropo de noul context al viziunii antropologice asupra Dreptului – viziune în care Dreptul nu crează proiecte de societate ci încadrează luptele şi dezbaterile ce conduc la proiecte de societate –, este interesant de aflat proiectul de societate pe care îl propune Eberhard, ce reiese dintr-un studiu al său, ce trimite şi se revendică nedisimulat de la o filiaţie budistă[148]. Proiectul de societate pe care o promovează Eberhard este *societatea iluminată* ce îşi trage seva din orizontul împărăţiei Shambhala ca ideal al *iluminării seculare*, după cum însuşi mărturiseşte[149].

Demersul lui Eberhard, apropo de un *model de societate*, propune o mărşăluire în chip de *împăraţi universali* într-un *dialog* spre o *societate iluminată*, întrucât viziunea despre Shambhala, spune el, conţine noţiunea de *împărat universal*[150]. „Un astfel de demers ne invită –

---

148 Vezi C. Eberhard, *Vers une société éveillée/ Une approche bouddhiste d'un vivre ensemble responsable et solidaire*, Connaissances & Savoirs, 2012, Paris.

149 „De fapt, învăţătorii budişti înşişi sunt moştenitorii unei lungi tradiţii care vede în regatul Shambhala nu un loc exterior, ci fundamentul sau rădăcina stării de iluminare/trezire şi a sănătăţii ce există cu putere în fiecare fiinţă umană. În această optică, prea puţin contează a hotărî sau a decide dacă regatul Shambhala a existat sau nu. Noi ar trebui să recunoaştem şi să urmăm mai degrabă idealul pe care acesta îl încarnează, anume acela al unei *societăţi iluminate*. Aceasta este aspiraţia primordială de astăzi, pe care Chögyam Trungpa a încercat să o favorizeze prin «învăţătura Shambhala», şi care face din regatul Shambhala *idealul iluminării seculare*, adică posibilitatea de a ne ridica şi de a ne înnobila propria noastră existenţă ca şi a celorlalţi fără a apela la religie (la domeniul religios). Căci, chiar dacă tradiţia Shambhala constă/se sprijină pe sănătatea şi blândeţea tradiţiei budiste, ea nu deţine nici un fundament distinct de acela de a cultiva direct ceea ce suntem şi ceea ce suntem în calitate de fiinţe umane. În faţa problemelor enorme care apasă asupra societăţii umane, astăzi, se pare că este din ce în ce mai important să descoperim mijloacele simple şi nu sectare de a lucra cu noi înşine şi de a împărtăşi cu celălalt ceea ce am realizat". C. Eberhard, *art. cit.*

150 „Contrar ideii pe care o avem că împăratul îşi impune autoritatea asupra subiecţilor, din perspectiva Shambhala, cea care împărtăşeşte viziunea budistă de « fără ego », *împăratul universal* este acela care ştie să se deschidă complet/total spre sine însuşi şi spre ceilalţi. „În lumea lui Shambhala puterea împăratului rezidă în marea blândeţe pe care o manifestă, în faptul că îşi deschide inima şi o imparte cu celălalt. Întrucât *starea de împărat universal* este atingerea şi cultivarea prezenţei autentice de războinic (Trungpa)", este clar că, potenţial, noi toţi suntem *împăraţi universali*. Noi toţi suntem în centrul lumii noastre (în care trăim).

prin Eberhard – să ne deschidem reflexiile politicului spre *metapolitic* şi să ne punem întrebări cu privire la condiţiile necesare pentru a face drumul împreună, de-o manieră dialogală spre o *societate iluminată*". Atitudinea *dialogală* este considerată astfel regula de joc fundamentală, cu specificaţia că această atitudine, după Eberhard (acesta fiind, în acest sens, în continuitate cu Robert Vachon şi Raimon Panikkar) nu este în mod unic fondată „pe cerinţele unei intersubiectivităţi pe care trebuie să o recunoaştem, ci are fundamente ontologice în realitatea însăşi", pentru că ea este bazată în mod fundamental pe ceea ce Raimon Panikkar numeşte „conştiinţa simbolică"[151]. Şi în abordarea *metapoliticului* Eberhard îl invocă pe Raimon Panikkar, pentru care metapoliticul *„este fundamentul antropologic al politicii, este relaţia transcendentală între politică şi ceea ce o susţine şi o fondează: sensul vieţii. Această relaţie transcedentală este constitutivă vieţii; ea este trancendentală"*[152].

De altfel, antropologia juridică, la Eberhard, nu urmează demersurile juridice ce pleacă din punctul de vedere al dreptului modern, al sistemului juridic etatic. Fără să ignore acest demers, pleacă din punctul de vedere al *actorilor*, al *societăţii* (ca *universitas*). Juristului francez i se pare că noţiunea de *societate* poate fi o noţiune capcană; întrucât este prea impregnată de o viziune contractuală (contract social), este instituţionalizată „de stat" şi lipsită de viaţa noastră în comun/trăită împreună, ceea ce ar avea drept consecinţă o posibilă distorsionare a abordărilor noastre vizavi de diferitele societăţi, care nu împărtăşesc matricea noastră culturală. Mai mult, conform lui Eberhard, ea falsifică viziunea pe care o avem despre

Şi, dacă noi toţi acceptăm să ne debarasăm de egoul nostru şi să avem deschidere, aici şi acum, noi toţi putem fi *împăraţi universali*, realizând astfel o « democraţie aristrocrată » fondată pe deschiderea spre sine însuşi, spre ceilalţi, spre mediul înconjurător şi spre dialogul cu acestea".

151 C. Eberhard, *art. cit.*, p. 234.

152 „În orice activitate umană se află acuns misterul vieţii. Metapoliticul restabileşte unirea intrinsecă între activitatea politică şi fiinţa umană. «Metapoliticul» este relaţia non-dualistă între interioritate şi exterioritate. Adevărata spiritualitate nu este descarnată, ea trebuie să se încarneze, să se umanizeze. (...) Metapoliticul n-ar trebui să fie înţeles ca o tentativă de a spiritualiza profanul sau de a se orienta spre o nouă ordine religioasă. Este vorba mai degrabă de a recunoaşte că politicul, juridicul, economicul nu se reduc la o simplă gestiune de cum să trăim împreună, ci ele se înscriu şi se reflectă din viziunile noastre despre lume şi despre noi înşine".

societate, pentru că prin prisma societății acceptăm o realitate obiectivă şi uităm că ea este de fapt o *viziune a lumii*.

De aceea, urmând-ul pe Louis Dumont, Eberhard privilegiază abordările în sensul noțiunii de *universitas* în detrimentul celei de *societas*[153]. Această abordare, în raport cu antropologia juridică curentă, implică, în perspectiva sa, ruperea/desprinderea de abordările *fenomenului juridic*, ce se referă, mai mult sau mai puțin implicit, la *modelul de societate* perceput, înainte de toate, ca un asamblu de reguli generale şi impersonale, ce se aplică/ aplicabile într-un mod uniform indivizilor.

Eberhard susține că în demersul său este vorba de o emancipare față de această lectură reductivă/simplistă, de o deschidere, deci, către *fenomenului juridic*, aşa cum ne apare atunci când este abordat prin prisma lui *universitas*. Mai simplu formulat, abordarea *fenomenului juridic*, prin prisma *societății*, relevă fundamental o viziune a unei lumi dialectice, pe când, prin prisma lui *universitas*, intrăm într-un proces/demers dialogal. Este vorba astfel, în acest sens, de o direcție de centrare pe rațiune şi/sau pe un mister ireductibil la aceasta, pe o orientare de pe/dinspre *logos* pe/spre *mithos*, pe o obiectivizare și/sau pe o subiectivizare a realității cu consecințe și asupra înțelegerii pluralității. De aici şi o lectură *multi-juridică* a Dreptului şi o aşezare a *dreptului tripod*, pe urmele lui Etienne le Roy, dar desigur şi diverse tipuri de *ordini* şi *societăți* sau *ordini societale*.

De altfel, Eberhard pune în paralel cu aceste *trei picioare* trei tipuri de *„ordini sociale”: ordinea impusă*, *ordinea negociată* şi *ordinea acceptată*[154]. La acestea adaugă şi al patrulea tip de ordine, care este mai degrabă o contestare a ordinii: *ordinea contestată*. Deşi susține că primele trei ordini sunt percepute curent ca permițând reproducerea armonioasă a societăților şi, deci, ca garanții ale *demnității*

---

153 „*Societas* evocă un contract prin care indivizii componenți s-au « asociat »/corelat la o/într-o societate. Acest mod de a gândi, consideră/vede societatea consistând din indivizi, indivizi ce au prioritate față de grupuri sau față de relațiile pe care le formează/alcătuiesc sau pe care le produc între ei mai mult sau mai puțin voluntar. *Universitas*, « întregul », convine mai mult decât *societas*, el aflându-se, de fapt, la polul opus acesteia din urmă, conform căreia, societatea împreună cu instituțiile, valorile, conceptele sale şi limba sa are, din punct de vedere sociologic, prioritate față de membrii săi particulari”. C. Eberhard, art. cit.

154 C. Eberhard, *Les Droits de l'homme dans le „jeu des lois”. Prolégomènes à une approche anthropologique et dynamique à la hauter de la complexité du XXI siècle*, în *Enjeux et perspectives des Droits de l'homme*, eds. J. Ferrand, H. Petit, L'Harmattan, 2003, p. 232.

umane, pentru el, însă, rolul primordial îl joacă *ordinea contestată*. Cu alte cuvinte, Eberhard crede, pe de o parte, că nu trebuie redus *fenomenul juridic* la norme generale şi impersonale – precum cele valorizate, după el, în tradiția occidentală, norme care exprimă/ evocă *ordinea impusă* – iar, pe de altă parte, susține că alte *societăți* valorifică abordări diferite. Astfel, spre exemplu, conform obiceiului privitor la *drepturile tradiționale africane*, avem de a face, în perspectiva sa, cu un drept fondat pe modele de conduită şi de comportament, ce relevă o *ordine negociabilă*/ce poate fi negociată, în vreme ce *tradiția confuciană*, ce poartă marca autodisciplinei şi a respectului fată de ritualuri, valorifică sistemele de dispoziție durabilă sau de *habitus*, relevând o *ordine acceptată*.

Prin urmare, diversele tradiții juridice valorifică distinct aceste „picioare" ale Dreptului pe care le aşează şi le articulează de-o manieră originală. Aceste trei picioare/piloni sunt cu toate acestea văzute ca prezente în toate tradițiile, părând a constitui, după juristul francez, fundamentele *fenomenului juridic*. În această perspectivă antropologică, Dreptul nu este, deci, un fenomen omogen, ci o rezultantă a jocului acestor trei picioare – norme generale şi impersonale, modele de conduită şi comportament, habitate sau sistemele de dispoziții durabile –, fiecare societate având o pondere diferită a acestor trei poli după forma arhetipului lor juridic.

II.2.g. Responsabilitatea cosmoteandrică

În perspectiva lui Eberhard, intuiția *cosmoteandrică* postulează că realitatea se întemeiază pe cel puțin trei fundamente: ființa umană, lumea în care trăieşte şi dimensiunea libertății fundamentale, *„misterul subiacent al vieții, ce nu poate fi conținut sau epuizat de alte fundamente şi care poate fi văzut atât ca divinul, cât și ca umanitatea noastră fundamentală"*.

Această intuiție se presupune că ar putea să decline provocările contemporane spre o nouă lectură, pe trei nivele, a „participării noastre la viață", şi să implice o triplă refondare a „ființei în lume", care să antreneze o redefinire „cosmoteandrică" a responsabilităților noastre, şi, de asemenea, să devină o îmbogățire, pentru noțiunea occidentală a *demnității umane*, prin luarea în considerare a dimensiunilor cosmice şi divine[155].

[155] Văzând centralitatea „contractului" în Europa ca intim legată de noțiunea de responsabilitate, ca fiind o formă privilegiată de angajament, Eberhard crede că i

Eberhard, încercând o refondare a responsabilităţii, face o raportare între această triplă declinare a noţiunii de responsabilitate şi perspectiva lui François Ost şi Sébastien van Drooghenbroek, care distinge trei tipuri de obiecte ale responsabilităţii: *responsabilitatea faţă de statutul lucrurilor* (prezervarea echilibrului ecologic), *responsabilitatea faţă de altul*, şi *responsabilitatea faţă de sine-însuşi*.

Astfel, *prima refondare* se poate articula în jurul chestiunii unui nou *„contract social"*, înfăţişat mai mult ca un simbol decât ca un concept, implicând o emancipare faţă de construcţiile moderne, ca orizonturi ultime ale gândirii şi organizării trăirii dimpreună, precum şi o luare în consideraţie a altor viziuni asupra lumii, a altor logici şi practici. Aceasta ar implica conştientizarea faptului că noţiunile de individ şi de contract subiacent viziunii de contract social nu sunt decât una din manierele posibile ale gândirii vieţii dimpreună, şi că noi ne îmbogăţim mutual din dialogul intercultural. A *doua refondare* se poate articula în jurul ideii de *„contract natural"*, formulată de Michel Serres încă din anii 90, care permite regândirea contractului social antropocentric în maniera de a-l deschide spre a lua în consideraţie şi natura, permiţând astfel o abordare cosmocentrică[156]. A *treia refondare* se poate articula în jurul descoperirii unei noi „alianţe" ancorate într-un raport nou între timp şi *mister*, timpul fiind văzut, în această modalitate, ca o altă faţă a eternităţii, nefiind, deci, un vector unic, al unei istorii unilineare în marş către nesfârşitul progres[157].

---

se poate asocia o triplă declinare a ideii de responsabilitate, precum şi o îmbogăţire a „contractului social" prin luare în considerare a dimensiunilor „cosmice" şi „divine". Tripla refondare ar fi:

– *refondarea legăturilor interumane* (reînnoirea modalităţilor de participare la viaţa socială şi o redefinire a responsabilităţii sociale şi a „contractului social").

– *refondarea legăturilor noastre cu mediul* (este provocarea unei noi relaţii cu lumea, cu ecosistemul, şi o redefinire a responsabilităţii noastre faţă de mediu, precum şi angajamentul unui „contract natural").

– *refondarea raportului nostru cu timpul şi cu „misterul"* (provocări ale participării la ritmul vieţii şi redefinirea responsabilităţii).

156 Aici nu trebuie pierdut din vedere, subliniază Eberhard, că numeroase culturi nu au separat niciodată lumea oamenilor de mediul lor vizibil şi invizibil.

157 Mai presus de necesitatea articulării temporalităţii şi a istoriilor diferenţiate, pentru a face justiţie, în pluralismului condiţiei noastre umane, Eberhard crede că se repune astăzi problema unui raport fundamental între viaţă şi misterul său, cu alte cuvinte, problema articulării între trecut, prezent şi viitor într-un „mare dans cosmic", după o celebră expresie indiană.

Eberhard crede că reflexia asupra responsabilităţii şi a noilor sale expresii în cadrul societăţilor contemporane aduce o interogare fundamentală asupra umanităţii şi a sensului ei. De remarcat că între drepturi şi responsabilităţi apare o tensiune susţinută de către *demnitatea umană*[158]. De fapt, după Eberhard, pentru *dinamica interculturală*, o cale de îmbogăţire survine din explorarea noţiunii de *demnitate* a tradiţiei europene moderne ce trece ca simbol al umanităţii; ţinându-se cont însă că, dacă *demnitatea* este înrădăcinată, în mod particular, în fiinţa umană ca individ, alte culturi o situează în persoană, ca nod de relaţii interumane, dar, de asemenea, o văd legată de cosmos şi/sau ca liant între cosmos şi divin. Astfel, noi, în dialogul nostru, ne răspundem mutual, dar devenim şi responsabili de modalitatea răspunsurilor în aceste trei dimensiuni ale fiinţei noastre, ce constituie poate o cale pentru a deveni mai compleţi şi mai îmbogăţiţi în ceea ce înseamnă viziunea noastră asupra umanităţii şi a demnităţii sale.

Responsabilitatea capătă însă astăzi o importanţă fundamentală, arătându-se în implicitul său ca fiind relaţională şi integrativă nu doar în orizont uman, ci şi cosmic şi metacosmic, într-un prezent care articulează trecutul şi viitorul.

Pe de altă parte, apropo de o *hermeneutică diatopică*, se impune credem şi o amprentare contextuală a responsabilităţii, mai cu seamă când se descoperă, precizează şi promovează valorile ce fundamentează, structurează şi conferă sens unor anume modele societale. De altfel, sunt de văzut mijloacele, modul şi calea prin care *dreptul în context* se întrupează *legitim*, *eficace* şi *legal*.

Mutaţiile în dreptul postmodern, semnalate de Eberhard, deşi de o anume obiectivitate şi justeţe a principiilor (responsabilitate, participare, traducere, dialog, pluralism), prin acest activism şi apostolat juridic, chiar parajuridic, ni se par că relevă un angajament cu iz „revoluţionar", anarhic, antisistem, de natură ideologică.

158 Eberhard arată că pentru François Ost demnitatea operează precum transcendentalul, ca o condiţie de posibilitate a responsabilităţii şi a dreptului. În sens contrar, neîncrederii, care, în lumea juriştilor, este de bon ton să-i fie atribuită, demnitatea apare ca un metaprincipiu ce reuneşte şi fecundează mutual drepturile şi responsabilităţile. Altfel, drepturile, fără responsabilitate, sunt antrenate în spirala individualismului solipsist şi împietrit în conflicte indecise, iar responsabilitatea, fără drepturile corespondente, face din om ostaticul unei constrângeri externe şi alienante.

Interesantă este învecinarea atât a noului model de stat comunicațional, propus de Habermas și însușit de Melkevik, cât și a „revoluționarei" *guvernanțe*, puternic marcată de participarea unei anume societăți civile, susținută de Eberhard, cu anarhismul. De altfel, ni se pare importantă prevenirea acestor tendințe anarhice (pentru unii doar aparente, sau lizibile doar ca noi tendințe sau schimbări paradigmatice) prin recuperarea la nivel etatic a orizontului culturii juridice, în poliarticulările sale, prin care să se poată statua existența ordinii juridice specifice[159] (ce reflectă *contextul Real*), pornind de la nivel doctrinar, legislativ și al aplicării/ interpretării jurisprudențiale[160].

Transformări paradigmatice emergente în drept sunt într-adevăr vizibile și de luat în seamă, dar nu înțelegem de ce pentru Eberhard *guvernanța* e mai importantă decât *statul*, și de ce se promovează o „galaxie juridică" în detrimentul unui „sistem juridic solar" – policentric care păstrează statul/statele drept centru? Sau, altfel spus, de ce nu ar fi posibilă o galaxie policentrică (multi-solară), ca structură rețelară (și) de state, plurală, dialogică, participativă, responsabilă?

De ce nu ar fi (și) statul o formă participativă, dialogică, responsabilă care să întrupeze și să afirme dreptul *în context*[161]? Ca

---

[159] Se poate sesiza că suveranitatea comunicațională, din modelul habermasian, exprimă o direcție, cu certitudine nu doar diferită ci chiar opusă față de suveranitatea care se poate întrupa prin intermediul spiritualităților-culturilor (juridice) specifice. Suveranitatea comunicațională apare ca formă de aparentă puritate și neutralitate dar, în fond, ni se pare că instituirea ei este suspect de vitriolantă și dizolvantă în ceea ce privește suveranitatea reală.

[160] Cazul Sue Rodriguez este un exemplu al întâlnirii în câmpul juridic al unor tensiuni teleologice ce nu vizează doar juridicul și dreptul, ci un sens metajuridic al societății și o formă de participare responsabilă la construcția acesteia.

[161] Exemplul relativ recent al noii Constituții a Ungariei, dincolo de dezbaterile declanșate, de poziții pro sau contra față de anumite articole, care au stârnit reacții din partea unor activiști ai *Drepturilor Omului*, ne întrebăm dacă nu poate să apară, din alt unghi de vedere, ca o încercare de situare a dreptului în context, și dacă nu indică un sens de transformare a dreptului în direcția precizării și delimitării ordinilor juridice specifice derivate din/sau înrădăcinate în orizonturi culturale (și juridice) diferite? Același lucru se poate spune și despre Legea de Bază a Statul Israel care e subîntinsă, ca orizont interpretativ al drepturilor fundamentale, de haloul viziunii profeților biblici. De ce nu ar fi și în spațiul românesc (încă) posibilă o reală trecere-joncțiune dinspre câmpul doctrinar extrajuridic al *dreptului în context*, hrănit din acel „a fi împreună" − cei de azi, cu cei de ieri și cei ce vor fi −, înspre o legitimă întrupare-articulare concretă, eficace și legală, la nivel constituțional, legislativ și jurisprudențial?

atare, *dreptul în context* ar putea fi, nu promotorul unui unic destin planetar/global, ci o limită bastion care să protejeze şi să promoveze un *modus vivendi* al destinelor şi al menirilor conturate distinct atât personal cât şi comunitar (şi etatic). De ce nu şi un *plurivers societal şi un plurivers statal*?

Sigur, ne referim aici nu la un stat neutru, inexistent de altfel la modul real, ci la unul ce îşi asumă responsabil pârghiile întrupării *dreptului în context*, începând chiar de la nivelul politico-juridic constituţional, pentru a susţine, promova şi apăra un orizont comunitar concret racordat la anume viziuni şi culturi (şi juridice), prezervând însă un spaţiu plural, dialogic, participativ, atât *intra* cât şi *extra* şi *infra* etatic.

Că dreptul se poate transforma şi se transformă inevitabil şi prin intermediul actorilor juridici responsabili din sistem este evident nu de ieri de azi. De ce nu însă, şi astăzi, actori juridici orientaţi de o responsabilitate amprentată de o viziune mai largă, metajuridică, de context spiritual-cultural, care să infuzeze sens personal şi comunitar contextualizat în/prin cadrul unei ordini statale specifice?

Se impune astfel o atenţie sporită şi o responsabilitate trează a autorilor şi actorilor juridici faţă de deschiderile orizonturilor spiritual-culturale − ce conferă şi/sau (re)actualizează noi resurse formative şi interpretative − care permit în actualitate surprinderea, alegerea, accesarea şi evidenţierea sensurilor profunde ale acestor *transformări* ale dreptului, care presupun, propun sau/şi induc transformări ale omului şi ale relaţionărilor acestuia etc.

De ce nu şi transformări ale dreptului prin medierea *dreptului în context* izvorât din *realul* unor *spiritualităţi-culturi (juridice)* identitar ireductibile?

Ius Culturae

I. Cultura juridică/orizonturile dreptului roman

Conform lui V. Hanga şi M. D. Bob, deşi, ca „fenomen complex”, Dreptul are o singură constantă – *„faptul că evoluează în timp”* –, totuşi, evoluţia, în perspectiva lor, nu înseamnă ruptura de temeiuri originare; astfel că influenţa dreptului roman, spre exemplu, *„nu ţine numai de domeniul trecutului: elaborarea dreptului unic european îşi găseşte în acesta modelul – ca sistem universalist, apt să înglobeze şi să valorifice diversitatea”*[1]. Însă, ne putem întreba care ar fi filiera actualizării sau în ce fel s-ar constitui filtrul, cadrul, forma şi structura de receptare şi asimilare, astăzi, a modelului *dreptului roman* în dreptul *unic* european? Care ar fi orizonturile culturale, modelele şi modurile dinamicii relaţionare în spectrul diversităţii – în forme, individuale şi/sau comunitare şi/sau statale – situate în vehiculul juridic? Dreptul unic european artizan al unei ordini europene moniste, sau cadru şi ambient plural (intercultural?) al prezervării, al coexistenţei şi al întâlnirii ordinilor juridice diverse?

Pe de altă parte, Dreptul ca rod, ca produs şi ca expresie a ordinii unei comunităţi trebuie să fie asociat imperios unei perspective de sociologizare a Dreptului şi, în acest sens, trebuie să fie circumscris unui înţeles ce-l reduce la statutul de fenomen social sau de fapt social[2]? De ce ar fi de înţeles şi abordat Dreptul numai

---

[1] Hanga Vladimir, Bob Mircea Dan, *Curs de drept privat roman*, Bucureşti, Universul Juridic, 2009, p. 15.

[2] În ceea ce priveşte Dreptul, „avem de a face cu definiţii idealiste, în care se pune accentul mai degrabă pe scopul dreptului – realizarea idealului de justiţie – decât pe natura şi caracterele sale proprii. Curentul pozitivist a generat formulări diametral opuse, în care dreptul este suma surselor sale formale (fie acestea legea, judecătorul sau chiar doctrina). Confundarea dreptului cu izvoarele acestuia a fost însă criticată de cei care îl văd drept un fenomen social, produs al comunităţii pe care o guvernează. Dreptul ar apărea, în această optică, ca o rezultantă a forţelor sociale, a concepţiilor filosofice şi structurilor psihologice şi

ca rezultantă a forţelor sociale, a structurilor psihologice şi a conceptilor filosofice şi nu şi a viziunilor religioase[3]? Aşadar, comunitatea (sursă şi ţintă) ce subîntinde Dreptul ca rezultantă nu doar în orizont sociologic, ci şi/sau în orizont metafizic/filosofic şi/sau religios?

Există „o confuzie evidentă între *dreptul roman istoric* şi *dreptul roman comun*, aşa cum a fost el elaborat şi aplicat de juriştii medievali sau moderni, pe baza textelor romane, începând din sec. XVII, adică în cadrul şcoalei dreptului natural şi al pandectismului”[4]. Însă, dacă receptarea modernă a *dreptului natural* a fost defectuoasă, datorită unei interpretări greşite a textelor antice, aşa cum prezumă Hanga şi Bob, ne întrebăm ce ar face ca astăzi posibila receptare în *„dreptul unic european”* a *dreptului roman* – clasic, postclasic sau doar înţeles în sensul unei tradiţii şi filiaţii romaniste a *„gândirii şi culturii noastre juridice”*? – să nu fie la fel de/sau şi mai defectuoasă? Să fie credibilă (în caz că ar fi posibilă şi oportună) astăzi o preluare autentică şi fidelă a modelului dreptului roman în „dreptul unic

---

s-ar diferenţia de alte sisteme normative sociale prin caracterul său de constrângere”. *Ibid*., p. 18. După Hanga şi Bob, Dreptul nu se confundă cu finalitatea sa, nu trebuie redus la izvoarele sale formale, ignorându-se funcţia pe care o îndeplineşte, şi nici nu trebuie restrâns la un simplu fapt social. Pentru L. Duguit, în perspectiva *sociologismul juridic*, ce caută o separare a dreptului de morală şi de dreptul natural, Dreptul s-a născut din simţul sociabilităţii şi din conştiinţa unui *grup social* şi se impune prin simţul de justiţie al respectivului grup. În atare perspectivă, însă, *grupul social* exprimă, credem, o formă nu doar simplificatoare ci chiar una reducţionistă a ceea ce ar însemna *o comunitate* cu coordonate profunde, reale nutrite prin rădăcini morale, metafizice, religioase.

[3] În *Fundamentele dreptului* Gh. Mihai afirmă: „**Religia** (ca şi ştiinţa, ca şi morala, ca şi politicul) **este o prezenţă constantă în evoluţia dreptului**; funcţie şi de tipul de religiozitate caracteristic unei comunităţi într-o epocă s-a cristalizat modelul ei de drept”. Gh. Mihai, *Fundamentele dreptului*, vol. III, Bucureşti, All Beck, 2004, p. 77. În acelaşi context Gh. Mihai mărturiseşte că spiritul europenilor are drept caracteristică creştinismul. În ce grad şi în ce fel se mai regăseşte, implicit sau explicit, acest spirit în dreptul unic european este o întrebare căreia ar trebui să i se răspundă.

[4] Val. Al. Georgescu, *Dreptul roman şi sufletul lumii moderne*, extras din „Cercetări Juridice”, Caet I, 1942, p. 50. Pentru Hanga şi Bob, deşi *dreptul natural* a stat la baza cadrului politic al societăţilor moderne şi receptarea acestuia a fost defectuoasă, întemeindu-se pe o greşită interpretare a textelor antice, totuşi *dreptul natural* este de acceptat ca un instrument teoretic (atât filosofic cât şi juridic) apt în a justifica gesturi de „eliberare” politică.

european"[5] – ce ar însemna totodată, măcar indirect, şi o reevaluare şi o detaşare critică de modernitatea juridică ce a oferit o interpretare defectuoasă[6]? Cu alte cuvinte, continuitate sau/şi discontinuitate

[5] Gh. Mihai observă că „Izvoarele reale ale dreptului comunitar sunt, fireşte, altele decât izvoarele reale ale dreptului pozitiv al fiecărui stat membru, pentru care stă de izvor formal". Însă, manualele, spune Gh. Mihai, nu tratează *izvoarele reale* ale dreptului comunitar European ci izvoarele lui formale: dreptul primar (tratate şi pacte), dreptul derivat comunitar (regulamentul, directiva, decizia, recomandarea şi avizul), izvoarele formale complementare (convenţiile comunitare, deciziile şi acordurile, declaraţiile, rezoluţiile şi luările de poziţie) şi izvoarele formale nescrise în care sunt enumerate principii care în majoritate îşi au originea în activitatea de elaborare şi de decizie desfăşurată de Curtea de Justiţie Europeană. Gh. Mihai, *op. cit.*, pp. 123-124. Chestiunea *izvoarelor reale* ale *dreptului comunitar* este credem una fundamentală ce nu poate fi ocolită la nesfârşit. Sau, evitarea abordării ei exprimă o atitudine şi un punct de vedere asupra dreptului comunitar, acceptarea tacită a unui model al acestuia. La Gh. Mihai, *izvoarele reale* ale dreptului sunt: *mediul natural*, *mediul social*, *omul*. Cum ar putea fi luate acestea în considerare în obiectivarea dreptului comunitar este într-adevăr o provocare care străbate până la fundamentele modelului unional şi la sensul acestuia. Se complică însă situaţia când e vorba de om pentru că, în alt context, Gh. Mihai arată: Din antichitate până în sec. XVIII nimeni nu cercetează Omul, ci oameni: liberi sau sclavi; cetăţeni, meteci sau peregrini; ţărani sau nobili sau negustori; creştini sau islamici sau hinduişti; sălbatici sau civilizaţi; indoeuropeni, semiţi sau mongoli etc." *Ibid.*, p. 50.

[6] Hanga Vladimir, Bob Mircea Dan, *op. cit.*, p. 15. De ce nu s-ar lua în considerare faptul că, iniţial, *dreptul roman* ca *ius proprium civitatis* era propriu romanilor – era un drept specific, aşa cum precizează şi M. Humbert –, în vreme ce *dreptul unic european* nu are corespondent şi suport real un „popor european" sau o „cetate europeană"? Această lipsă de corespondenţă în *real*, semnalată din alt unghi în *Raţiunea naţiunilor* şi de P. Manent, de ce nu ar fi un semn şi posibil argument că se riscă situarea pe *o nouă* cale de interpretare defectuoasă a *dreptului roman*, în orizontul acestui *nou* construit (artificial) sistem universalist, ce ni se spune că ar fi pasibil „să înglobeze şi să valorifice diversitatea"? De ce o revendicare de la o „romanitate a tradiţiei", care să facă abstracţie de *ius proprium civitatis*, de *civis romanus*, şi care să se întemeieze doar pe *ius naturale*, pe *civis universale* sau *hominum aequalitas*, invocând un „drept roman umanizat"? Dacă *ius naturale* a fost împrumutat de Dreptul roman din filozofia greacă, cum poate fi cumpănită o tradiţie juridică ce se revendică ca fiind de cultură romanică, dar care se vrea întemeiată doar pe *ius naturale*? Sau avem de a face în contemporaneitate cu o prelungire, cu o extensie a modernităţii juridice, cea dospită pe fermentul lui *ius naturale*, dar a unui *ius naturale* nu în corespondenţă fidelă cu sensul său antic, impropriat de către *dreptul roman*? Vezi Cristoforeanu Emil, *Tradiţia romanistă în conştiinţa juridică a popoarelor europene*, PR 1943.IV. 53-55, apud Hanga Vladimir, Bob Mircea Dan, *op. cit.*, pp. 52-56.

(în ce fel?) între modernitatea juridică şi dreptul roman istoric, dar şi între acestea şi ceea ce se vrea a fi postmodernitatea juridică?

I.1. M. Humbert despre Drept şi Religie sub forma lui Janus, în Roma antică – despre repere religioase şi spirituale ab initio –

În Roma antică, Pontifii, maeştri ai religiei şi ai dreptului, au marcat într-o similitudine profundă, mecanismele dreptului şi mentalitatea religioasă romană[7], şi au determinat, conform lui Michel Humbert, consecinţe majore cu privire la absenţa oricărei hegemonii rivale, şi, deci, asupra lipsei de conflict între drept şi religie (Humbert, *(A)*, p. 35). Astfel, dreptul şi religia se prezintă ca o imagine a lui Janus cel cu două feţe – cu două perspective, cu două priviri asupra lumii cetăţii, coexistente într-o admirabilă armonie –, care explică, conform lui Humbert, atât similitudinea cât şi puţinele puncte de contact între drept şi religie în Roma antică.

După M. Humbert, puritatea rituală a religiei romane[8] a servit ca model dreptului, în sensul formalismului său, exigent şi eficace; astfel, dreptul profan s-ar fi construit după imaginea religiei, urmând aceleaşi mecanisme intelectuale. Humbert expune consecinţele acestui ritualism juridic, calchiat pe cel al religiei, asupra viitorului dreptului, şi rolul jucat de preoţi ca gardieni ai tradiţiei juridice:

– locul redus al legii, ca sursă de drept privat

– formaţia juridică confidenţială

---

7 M. Humbert, *Droits et religion dans la Rome antique*, în *Archives de philosophie du droit* (Paris, *Sirey*), tome 38, *Droit et Religion*, 1993, pp. 35-47; Vom cita trimiterile la acest articol prin Humbert, *(A)*, p. ...).

8 După M. Humbert, în *religia romană* nici zeii nu sunt chemaţi la judecarea bunătăţii sau a răutăţii oamenilor, nu sunt, deci, fiinţe personificate, capabile de voinţă, dragoste sau pedeapsă, ci, sub veşminte greceşti de împrumut, sunt forţe şi puteri (numina). M. Humbert susţine că *religia romană* prin natura sa se detaşează puternic de alte experienţe religioase, antice şi moderne. Conform acestuia *religia romană* nu implica o adeziune a inimii şi nici nu exprima cu necesitate o emoţie personală. Actul devoţiunii, în atare perspectivă, nu este, deci, nici act de dragoste nici dovadă de supunere, religia fiind lipsită în mod bizar de conotaţii morale. Practica religioasă ar ajuta, astfel, numai la delimitarea şi definirea a ceea ce e permis şi ceea ce e interzis, ea informând asupra condiţiilor de validitate (în sensul de puritate) a unui act, asupra eficacităţii unui sacrificiu, de la care n-aşteaptă nici o întărire a activităţii umane. Religia, o ştiinţă de la care profanii sunt excluşi, este respectul faţă de cultul zeilor şi constă într-o culegere foarte complexă de percepte, rituri şi formule (Humbert, *(A)*, p. 40).

– locul considerabil deținut de interpretare
– autoritatea prestigioasă a interpreților dreptului.

În formalismul juridic roman M. Humbert vede un răspuns, o transpunere ce corespunde, în plan juridic, ritualismului religios (Humbert, *(A)*, p. 40). În acest sens, consideră că sursele obligațiilor în dreptul roman arhaic, şi chiar clasic, se reduc, pe de o parte, la formalism, iar, pe de altă parte, la obligația de a restabili un echilibru rupt. M. Humbert precizează astfel că gesturile rituale şi cuvintele, necesare derulării unui proces, dar şi în eficacizarea actelor creatoare de obligații, nu au funcția de a capta puterile zeilor, pentru a se fonda şi susține pe forța lor, pentru că, în atare sens, crede acesta, dreptul şi religia de fapt nu cooperează. Altfel spus, acest formalism nu are importanță religioasă şi nici rezonanță sacră, ci doar justifică şi exprimă faptul că formula, pentru că este rituală, pentru că este conformă modelului, devine eficace. Există, prin urmare, din punct de vedere formal, o imposibilă disociere între atitudinea sacrificantului şi aceea a impricinatului sau a creditorului, ce reflectă o atitudine similară, diferită însă, prin câmpul de aplicație şi prin interlocutori (Humbert, *(A)*, p. 41).

Începând cu răspândirea gândirii greceşti la Roma, *religia* şi *dreptul* s-au confruntat, conform lui Humbert, cu o alegere decisivă, situată între a primi preocupările teologice şi filosofice noi, inspirate de lumea greacă, sau, dimpotrivă, de a menține o tradiție multiseculară, dar infinit mai modestă, de natură politică. În context, opera pontifului Q. Mucius Scaevola – unul din fondatorii lui *ius civile*, ce a unit într-o concepție comună dreptul și religia, atribuindu-le în cetate o *funcție* asemănătoare (Humbert, *(A)*, p. 44) – e considerată de o importanță majoră, situându-se în inima unei rivalități între două concepții de drept: una *tehnică*, ce închide dreptul într-o ştiință a specialiştilor, alta *filosofică*, deschisă artei oratorice, ce privilegiază voința sau echitatea asupra formei sau formalismului[9] (Humbert, *(A)*, p. 46).

[9] Q. Mucius însuşi a fost victimă a acestei tensiuni în *causa Curiana*, întrucât interpretarea sa strict juridică a fost înfrântă de interpretarea în sensul echității desfăşurată de către oratorul Crassus. Îngrijorat de această intruziune a oratorilor în drept, Mucius redactează tratatul său asupra *ius civile* încercând să afirme frontierele, exigențele, principiile unei ştiințe specifice şi autonome a dreptului. Metoda la care a recurs pentru a expune a neglijat rigorile logicii filosofice, şi, ca apărător al *scientia iuris periti*, s-a închis, după cum susține Humbert, într-un expozeu esoteric.

Pe de altă parte, între cele trei tipuri de religii, sau trei concepții asupra religiei: *genus poeticum (mythicon* sau *fabulosum)*, *genus philosophicum* și *genus civile*, Q. Mucius respinge, conform lui Humbert, *genus philosophicum și theologicum*, și, ca maestru al religiei romane, privilegiază *genus civile*, ca pe o concepție tradițională, însă, reductivă în esență. Astfel, religia, urmând o atitudine pragmatică și un criteriu de utilitate socială, rămâne civilă, altfel spus, civică sau politică și angajată în slujba cetății. Această dimensiune politică a religiei, M. Humbert o vede destinată să rămână națională și mai ales colectivă. *„Religia rămâne ca o culegere de rețete liniștitoare ale comunității civice, convinsă să trăiască în bună înțelegere cu zeii, în existența cărora Pontiful crede foarte puțin”* (Humbert, *(A)*, p. 45).

M. Humbert prezintă schematic și consecințele modului cum fondatorii lui *ius civile,* ce susțineau o știință a dreptului, detașată de pretenții filosofice, au întors spatele oricărei perspective sistemice și au privilegiat *usus* asupra lui *ars:*

– la Roma, *ius* se afirmă ca *civile*, asemenea și din aceleași rațiuni ca și religia, și este un *drept specific*, un factor de izolare și diferențiere, propriu unei comunități, deosebit, după Humbert, de dimensiunea filosofică, înțeleasă ca una care ar ignora frontierele; conform acestuia, respingerea perspectivei filosofice fu probabil iremediabil pierdută de gândirea juridică occidentală, chiar dacă conștiința lui *ius naturale* sau a lui *ius gentium* a îmbogățit *ius civile*.

– *pragmatismul* marchează știința juridică romană, de unde, spune Humbert, absența, din operele juridice, a referinței asupra reflexiilor morale. *Justiția*, *ius naturale*, *aequitas*, *ius gentium*, distincția *ius scriptum – ius non scriptum*, deși sunt cunoscute nu suscită o reflexie teoretică de ansamblu.

– juriștii, ce ating înălțimile unei științe savante, refuzând să fie filozofi, lasă acest demers intelectual în sarcina *oratores* și *rethores* ce speculează asupra temelor abstracte ale justiției și echității. În acest sens, Humbert sesizează că experiența romană se distinge de cea greacă; sau, dimpotrivă, filosofia nu răzbate prin poarta închisă a dreptului și a religiei.

– juriștii apără metoda, activitatea și mentalitatea Pontifilor și în epoca Imperiului, și rămân asemenea unui consilier, ghid sau expert în a dejuca falsul și injustul, urmând, însă, o știință care nu este mai puțin formalistă și care rămâne de o extremă tehnicitate.

Reţinem, prin urmare, că M. Humbert are ca perspectivă asupra raportului dreptului şi religiei în Roma antică efigia lui Janus Bifrons, ca pe imaginea a două priviri care nu se pot întoarce, nu se pot încrucişa şi nici nu pot intra în rivalitate; e vorba de *un drept* şi de *o religie* ce au fost conturate, gândite, exprimate şi trăite după acelaşi model, ca operă a aceleiaşi autorităţi, aceea a Pontifilor, *un drept* şi *o religie* ce se împărtăşesc şi împart lumii (umanul respectiv divinul) fără posibilitatea unei suprapuneri/ încălecări reciproce şi în afara unui conflict care să pună problema unei tensiuni a poziţionării ierarhice între ele.

I.2. Ius civile, ius gentium, ius naturale
– între premize de început și transformări de parcurs –

Ni se pare de o anume importanţă şi stringentă relevanţă în actualitate abordarea tipurilor şi a modurilor de raportare şi de relaţionare între *ius naturale*, *ius gentium* şi *ius civile*, întrucât există o comprehensivă diferenţiere a perspectivelor în varia contexte, ce exprimă totodată anume viziuni şi situări, raportări şi relaţionări faţă de/între individ (cetăţean), societate (comunitate) şi stat (cetate).

În fapt, se consideră că ab initio erau doar *ius civile* şi *ius gentium*, iar *ius gentium* era o interfaţă a relaţiei între romani şi neamuri, atât romanii cât şi neamurile (fiecare neam) având un drept propriu. Astfel, *dreptul ginţilor* era alcătuit din instituţiile juridice de drept roman extinse şi la nivelul peregrinilor în scopul facilitării raporturilor comerciale dintre romani şi străini (peregrini). Totodată se susţine că raporturile dintre străini rămâneau mai departe reglementate de dreptul lor naţional (specific)[10]. Prin urmare, *ius gentium* apare în acest câmp de primordii al dreptului roman nu ca un drept comun al popoarelor sau al oamenilor, ci ca o modalitate de reglementare a relaţiei de natură comercială între romani şi peregrini.

Cât priveşte *dreptul natural*, considerat a fi împrumutat de Dreptul roman din filozofia greacă, pentru o înţelegere adecvată a sa, întrucât receptarea acestuia a fost defectuoasă, fiind întemeiată pe o greşită interpretare a textelor antice, este nevoie de o abordare care să ţină cont de *o plasare în context* (vezi Hanga şi Bob). De altfel, privitor la contextualizări ale *dreptului natural*, fie ele clasice,

10 Hanga Vladimir, Bob Mircea Dan, *op. cit.*, p. 46.

postclasice sau moderne, s-a remarcat că nu lesne sunt de adus la un numitor comun. Este de sesizat şi faptul că, într-un anume înţeles, *dreptul natural* este comun tuturor vieţuitoarelor, şi, în acest sens, se distinge de *dreptul ginţilor* ce este comun tuturor oamenilor[11]. În atare perspectivă, care ar fi raportul între *dreptul natural* şi *dreptul ginţilor?* Preeminenţa *dreptului natural* – întrucât e cadru mai general, mai larg, aparţinând clasei vieţuitoarelor, şi, deci, inclusiv omului ca vieţuitor – faţă de *dreptul ginţilor*, care aparţine doar oamenilor, sau preeminenţa *dreptului ginţilor* faţă de *dreptul natural* întrucât omul se distinge şi este superior celorlalte vieţuitoare?

Irineu Ion Popa surprinde că „Cicero pleacă de la *ius naturale* înţeles ca universal, ajunge la *ius gentium* dreptul neamurilor, al popoarelor, ale căror norme pot fi considerate *ius humanum* numai dacă sunt în conformitate cu *ius naturale*. Totodată, pe baza *dreptului natural* din normele lui *ius gentium*, comun tuturor popoarelor, statul trebuie să instituie normele lui *ius civile*, care să nu intre în conflict cu *ius naturale*, altfel acestea se abat de la adevăr şi devin reguli arbitrare”[12].

După cum arată Irineu Ion Popa, la Cicero, *ius naturale* devine fundamentul de fond şi de generare, criteriu de conformitate, într-un fel spus de legitimitate al *ius gentium* şi al *ius civile*. Apare, prin urmare, o mutaţie în sensul în care *ius naturale* devine preeminent şi sursa într-un fel de generare, de conformitate şi legitimitate a *ius gentium* şi a *ius civile*. *Ius gentium* devine un drept comun al popoarelor, un drept cosmopolit şi universalist, în vreme ce *ius civile* devine un drept specific (relativ), limitat, încadrat, circumscris de *ius gentium* şi *ius naturale*. Această perspectivă ciceroniană ar trebui desigur considerată şi în raportul, influenţa şi contagiunea sa de

---

[11] Conform lui Mircea Dan Bob, „ideea unui drept comun tuturor vieţuitoarelor, inclusiv animalelor, este la prima vedere criticabilă. Confuzia poate spori când însuşi jurisconsultul Ulpian ajunge la concluzia că un „animal nu poate să săvârşească o injurie, deoarece este lipsit de raţiune” (sensu caret)”. *Ibidem*. Credem că „confuzia” poate deriva şi din sensul atribuit termenului *natură*: fie un sens bazal, material, cosmic, fie unul raţional, spiritual, metacosmic, fie un caracter socializant, fie unul individualizant etc.

[12] Irineu Ion Popa, *Substanţa morală a Dreptului*, Bucureşti, Universul Juridic, 2009, p. 120.

către/prin orizontul particular al filosofiei stoice – relevat probabil şi din întâlnirea lui Cicero cu stoicul Poseidonius din Apameia Siriei, considerat de Strabon cel mai învăţat om al timpului său[13].

Hanga şi Bob observă că perspectiva stoică, având un orizont individualist şi cosmopolit, se îndepărtează de concepţia aristotelică. Aşadar, pentru stoici „natura omului nu mai este socială, ci una interioară şi comună tuturor oamenilor, fondată pe raţiune şi pe conştiinţa dictând preceptele morale"[14]. Aici intervin în dezbatere chestiuni legate de caracterul de fiinţă socială a omului sau de fiinţă individuală, şi, deopotrivă, de modul raportului acestuia cu comunitatea (societatea) şi cetatea (statul)[15].

Prin urmare, acest universalism şi cosmopolitism are evident o sursă, nu universală, ci particulară (filosofia stoică), ce generează şi promovează o viziune specifică asupra naturii, a raţiunii, a omului, a legii, a moralei. Există puncte de vedere care explică această filosofie stoică, în sensul unei adaptări pe fond reactiv la o anume conjunctură, prin faptul că *„filosofii stoici greci – trăind în epoca monarhiilor elenistice, în care cetăţile îşi pierd independenţa şi cetăţenilor li se restrânge*

---

[13] Idealul stoic, în privinţa organizării sociale, este redat de formula „o singură turmă şi un singur păstor" sau de expresia κοσμοπολίτης, „cetăţean al lumii". Plutarh vorbeşte limpede de acest ideal: „Forma de guvernămînt pe care Zenon, fondatorul şi primul autor al şcolii filozofilor stoici, a imaginat-o se rezumă aproape în întregime la ideea ca noi oamenii, în general, să nu trăim împărţiţi în oraşe, popoare şi neamuri, separaţi prin legi, drepturi şi obiceiuri aparte, ci să socotim pe toţi oamenii drept concetăţenii noştri, şi să nu existe decît un singur regim de viaţă, după cum nu există decît o lume, nici mai mult nici mai puţin decît dacă ar fi aceeaşi turmă păscînd în grija aceluiaşi păstor pe păşuni comune" (*Despre norocul sau virtutea lui Alexandru*, I, 6). Vezi Plutarh, *Vieţi paralele*, ediţie îngrijită şi traducere de N. Barbu, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1966.

[14] Hanga Vladimir, Bob Mircea Dan, *op. cit.*, p. 47.

[15] Mircea Dan Bob critică modernitatea juridică a sec. XVI-XVII pentru că a redus omul ca fiinţă socială la omul ca individ. Dar vede individualismul modern, precum Otto Gierke, la care face referire, sub influenţa „individualismului creştin şi stoic". Însă, această asociere a creştinismului cu individualismul şi a creştinismului cu stoicismul denotă o privire reducţionistă asupra creştinismului. De altfel şi când afirmă: *„creştinismul (începând cu Sfântul Toma d'Aquino – sec. XIII) amestecă în definirea dreptului divinitatea şi operează separarea dreptului natural – aparţinând divinităţii, de cel uman – cognoscibil şi stabilit de oameni în funcţie de legile naturale aşezate de Dumnezeu în ei sau revelate lor"(Idem)*, pare că nu ia în considerare o deosebire nu doar importantă, ci şi relevantă, ca perspectivă, între creştinismul occidental şi creştinismul răsăritean.

semnificativ decizia din treburile publice – adoptă o concepție ce reflectă declinul valorilor civice și replierea asupra propriei persoane"[16].

Cert este că această perspectivă stoică arată o viziune ce susține, promovează şi într-un fel legitimează universalismul sau cosmopolitismul, dar care, în mod evident, este particulară chiar în felul de a vedea umanitatea: ca o turmă de clone (de oi Dolly, alta/aceeaşi) pe păşunea comună (izlazul global) fără hotare şi fără granițe. Pe de altă parte, ar putea fi interpretată și ca o „soluție" greacă, într-un anume *context*, şi, într-un fel (de ce nu?), chiar o biruință, prin influență și contagiune, a spiritului filosofiei stoice (greceşti) asupra spiritului juridic roman, căruia îi oferă propriul orizont de fundamentare, punând *ius naturale* ca reper limită a *ius gentium* şi *ius civile*. Apare ca o soluție de subzistență oportună pentru greci (şi popoarele/neamurile din imperiu). O soluție care pare că survine şi e asumată odată cu pierderea „independenței cetăților" şi, într-un fel, a acelui *ius civile* care le-ar fi fost, într-un fel sau altul, asociat cetăților independente. Altfel, această mutație pare că reaşează şi într-un fel reconfigurează, motivează şi conferă alt (sau nou) sens acelui *ius civile* al romanilor.

Apropo de *dreptul roman* şi transferarea sa în actualitate, este de avut în atenție sesizarea contrastului dintre dogmatismul juridic (al pandectismului german) şi „spiritul adevăratului drept roman", decelat de Valentin Al. Georgescu, care opinează că pandectismul a ajuns să fixeze ştiința dreptului la antipod de ceea ce ea fusese la Romani; Romani care, conform romanistului, au ignorat „complet tendința unor doctrine generale în ştiința juridică, pentru a se menține, chiar după timidele încercări de dogmatism ale bizantinilor, la o *artă practică de rezolvare a unor probleme de speță*"[17]. În atare sens, pentru Paulus *regula* este un produs al abstracțiunii, o categorie rațională şi „cu acest titlu o respinge, pentru a o subordona dreptului viu, real: *ius quod fit*".

---

[16] Hanga Vladimir, Bob Mircea Dan, *op. cit.*, p. 47. „(...) Natura omului (...) comună tuturor oamenilor este fondată pe rațiune şi pe conştiința dictând preceptele morale. Acest punct de vedere este larg împărtăşit de juristconsulții romani, concomitent răspândirii stoicismului în imperiu".

[17] Georgescu Al. Valentin, *Pandectismul în istoria generală a dreptului*, PR 1936.IV.73., apud Hanga Vladimir, Bob Mircea Dan, *op. cit.*, p. 85. „Un Paulus, ale cărui pretenții dogmatice au fost ironizate de un spirit dogmatic ca Rudolf von Ihering, declară: *non ex regula ius summatur, sed ex iure quod est regula fit*".

Însă, Valentin Al. Georgescu observă şi influenţa ciceroniană, ce reflectă filosofia greacă, într-o definiţie a *ius naturale* aparţinând lui Paulus, dar susţine că aceasta nu schimbă poziţia fundamentală a dreptului roman. „Existenţa unui *ius naturale* – pentru care unii jurisconsulţi romani găsesc definiţii asemănătoare celei din art. I, titlul preliminar al proiectului de cod civil francez – *id quod semper aequm ac bonum est, ius dicitur, ut est ius naturale* – nu schimbă întru nimic poziţia fundamentală a dreptului roman. Această ultimă definiţie, aparţinând tot lui Paulus, care mai sus condamna dogmatismul, face parte dintr-un bagaj de noţiuni filosofice împrumutate prin Cicero şi retorica epocii clasice din filosofia greacă, în ceea ce priveşte noţiunea de *ius naturale*, de la sofişti”[18].

Gaius împărţea dreptul în civil, specific fiecărei cetăţi, şi dreptul prin raţiune naturală care aparţine în mod egal tuturor cetăţenilor[19]. Şi despre Gaius se afirmă că definea *ius gentium* în raport de *ius naturale*.

Pe de altă parte, Irineu Ion Popa apreciază că, pentru Ulpian, dreptul are la bază trei surse: *ius naturale*, *ius gentium* şi *ius civile*[20], iar principiile dreptului sunt stabilite pornind de la legea morală

---

18 *Idem*.

19 „Astfel toate popoarele recunosc un drept particular şi un drept comun tuturor oamenilor. Ca urmare a acestui fapt, „dreptul fiecărui popor de a stabili pentru el însuşi ce îi este particular se numeşte drept civil, adică dreptul propriu cetăţii; în timp ce dreptul stabilit la toţi oamenii prin raţiunea naturală se observă în mod egal la toate popoarele şi se numeşte *dreptul ginţilor*, adică dreptul adoptat pentru toate naţiunile””. Irineu Ion Popa, *op. cit.*, p. 409.

20 „Dreptul privat se compune din trei părţi; el se compune din preceptele naturale de drept ale ginţilor, sau de drept civil. Dreptul natural este acela pe care natura a povăţuit pe toate animalele să-l urmeze. Într-adevăr acest drept nu este propriu genului uman, ci tuturor animalelor care se nasc pe uscat, în mare şi chiar păsărilor. Din el decurge unirea masculului cu partea femeiască, pe care noi o numim căsătorie, din el rezultă procrearea copiilor, din el educarea lor; căci vedem şi pe celelalte animale, chiar şi pe cele sălbatice, că practică un asemenea drept. Dreptul ginţilor este acela de care se servesc ginţile (neamurile) omeneşti. Acest drept diferă de cel natural, putându-se vedea uşor din aceea că dreptul natural este comun tuturor animalelor, pe când dreptul ginţilor nu este comun decât oamenilor. Dreptul civil este acela care nu se îndepărtează de dreptul natural şi al ginţilor şi nici nu le urmează întru toate. Aşadar, de câte ori adăugăm sau scoatem ceva din dreptul comun, alcătuim dreptul nostru propriu, sau dreptul civil”. Ulpianus, Institute, I., apud Irineu Ion Popa, *op. cit.*, p. 408.

naturală şi de la ideea de Bine. În ceea ce-l priveşte pe Ulpian, *ius gentium* se vede ca un drept comun al oamenilor care nu pare că este subsecvent lui *ius naturale*. *Ius civile* e într-un fel distinct de *ius naturale* şi *ius gentium*. *Ius civile* rămâne într-o relaţie cu *ius naturale* şi *ius gentium* – întrucât „nu se îndepărtează de acestea (...) dar nici nu le urmează întru toate" – relevând însă, totodată, o anumită autonomie prin faptul că poate avea libertatea sau legitimitatea de a „adăuga sau scoate ceva din *ius gentium*".

La Ulpian se păstrează distincţia acestor surse, tipuri de drept: *ius naturale*, *ius gentium* şi *ius civile*, numai că relaţia între ele nu mai e de conformitate, de generare, de legitimitate, oarecum de preeminenţă şi ierarhie concentrică ca la Cicero. Ele apar într-o anume alăturare şi distincţie din care transpare o mai acută separare, autonomie şi claritate a cadrelor specifice (neamestecate şi nesuprapuse) concrete de funcţionalitate. *Ius civile* pare că îşi (re)câştigă o anume libertate de instituire şi funcţionalitate specifică în raport cu *ius gentium* şi *ius naturale*. *Ius naturale* nu mai e relevant universal şi cosmopolit în temeiul naturii şi raţiunii, ci e comun tuturor vieţuitoarelor, iar *ius gentium* e comun oamenilor, de el folosindu-se ginţile (popoarele). În acest sens, Ulpian exprimă o viziune mult mai aplicată, mai pragmatică, mai concretă, mai specific juridică şi mai specific romană.

Schematizând, se poate vedea, pe de o parte, viziunea unei scale descendente, ce denotă o subsidiaritate, o succesivitate, o cauzalitate liniară a generării, structurării şi implementării „universalului" (*ius naturale*, *ius gentium*, *ius civile*), în care *ius naturale* atotcuprinzător supune formativ şi teleologic *ius gentium* şi *ius civile*, *ius civile* fiind ultima treaptă, cea „de jos". Iar, pe de altă parte, vedem o scală ascendentă, nesubsecventă, a „specificului" (*ius naturale*, *ius gentium*, *ius civile*), în care *ius civile*, ca drept specific al unui neam şi al cetăţii sale, ce îşi asumă propriul mod şi sens al situării, este ultima treaptă „de sus". Sigur un *ius civile* ce urmează un anume sens plinitor al unui neam şi al cetăţii lui, un sens însă nu în detrimentul altor cetăţi, altor neamuri sau altor oameni.

Din aceste scheme ar fi important să observăm tipurile şi modurile de instituire ale unor ordini juridice diferite. Într-un fel sau altul, într-un sens sau altul *ius civile* pare că este ţinta vizată. Desigur, raportul între om (persoană, individ, cetăţean), societate (comunitate, colectiv, grup) şi stat (cetate, republică, imperiu) –

şi/sau între diferiţi oameni, diferite societăţi, diferite state – oferă o variabilitate a relaţionării (dominare, supunere, constrângere, libertate, egalitate, ierarhie, absorbire, înglobare, suprimare, anihilare etc.) de cele mai multe ori nelipsită de excese şi, uneori, de-a lungul istoriei, chiar cu tragice consecinţe.

Din *Instituţiile lui Iustinian* aflăm că „dreptul civil şi cel al ginţilor se împart după cum urmează: toate popoarele, care sunt cârmuite de legi şi obiceiuri, se folosesc în parte de dreptul lor propriu, în parte de un drept comun întregii omeniri. Şi dreptul pe care fiecare popor şi l-a rânduit sieşi este propriu cetăţii (lui) şi se numeşte *drept civil*, tocmai fiindcă este specific fiecărei cetăţi. Iar dreptul pe care fireasca raţiune l-a rânduit între toţi oamenii este respectat deopotrivă de toate popoarele şi se numeşte *dreptul ginţilor*, deoarece este folosit de toate neamurile. Şi astfel şi poporul roman se foloseşte în parte de dreptul său propriu, în parte de unul comun întregii omeniri”[21].

Pe altă parte tot în *Instituţiile lui Iustinian* se spune că *„dreptul natural este dreptul pe care toate fiinţele l-au deprins de la natură, căci acest drept nu este specific neamului omenesc, ci este comun tuturor animalelor care se nasc pe uscat, în mare precum şi păsărilor”*[22], dar şi că *„dreptul natural, care este în mod egal respectat de toate popoarele, fiind rânduit de o providenţă divină, rămâne necontenit trainic şi neschimbat, în timp ce legile pe care fiecare cetate şi le-a stabilit pot fi schimbate fie prin consensul tacit al poporului, fie printr-o altă lege posterioară”*[23].

---

[21] *Instituţiile lui Iustinian*, traducere şi note Hanga Vladimir, Bob Mircea Dan, Bucureşti, Universul Juridic, 2009, p. 31. „Iar ***dreptul civil*** îşi ia în fapt numele de fiecare cetate (în parte). De pildă dreptul cetăţii atenienilor. Dacă cineva ar voi să numească legile lui Solon sau ale lui Dracon dreptul civil al atenienilor nu ar greşi. La fel dacă numim dreptul civil al romanilor dreptul de care se foloseşte *poporul roman*. (...) ***Dreptul ginţilor*** este însă comun întregii omeniri, deoarece neamurile omenirii şi-au făurit, după trebuinţă şi din nevoi omeneşti, anumite (reguli comune). Astfel au apărut războaiele şi (după aceea) au urmat căderea în prizonierat şi sclavia care sunt potrivnice dreptului natural, deoarece după dreptul natural toţi oamenii la început se năşteau liberi. Din acest drept al ginţilor derivă aproape toate contractele ca: vânzarea-cumpărarea, închirierea, societatea, depozitul, *mutuum* şi multe altele”.

[22] *Ibid.*, p. 29.

[23] *Ibid.*, p. 35.

Este de avut în atenţie că, din perspectiva *Instituţiilor lui Iustinian*, „toate popoarele au dreptul lor propriu şi dreptul comun întregii omeniri", că fiecare popor sau neam poate avea dreptul specific „cetăţii" lui – după cum romanii aveau dreptul roman, dar şi dreptul comun tuturor oamenilor, respectiv ginţilor/popoarelor/ neamurilor dinlăuntrul sau din afara „cetăţii". Există deci un *ius civilis* al fiecărui popor şi cetate şi un *ius gentium* comun tuturor neamurilor. Despre *ius gentium* se spune însă, într-un mod mai propriu dreptului roman, şi că e „făurit după trebuinţă şi după necesităţi" de către neamurile omenirii ca anumite „reguli comune". Cu alte cuvinte e făcut, creat, nu (în)născut. Se consideră şi că în vremea lui Iustinian *ius gentium* a devenit un drept general confundându-se cu dreptul privat.

Ius naturale are, pe de o parte, un sens similar celui atribuit şi de Ulpian – ca deprins de la natură, comun tuturor animalelor, ca nespecific oamenilor – şi, pe de altă parte, un alt sens – de „trainic şi neschimbat", rânduit de „providenţa divină" – ce se bucură „de respectul egal al tuturor popoarelor". Din acest ultim sens poate anumiţi autori au concluzionat că romanii vedeau în *ius naturale* un sistem de principii juridice valabil pentru toate popoarele şi toate timpurile.

Din Cartea a Doua a *Instituţiilor lui Iustinian*, în *Despre clasificarea lucrurilor* aflăm că *ius naturale* este numit *ius gentium*, că este mai vechi decât *ius civile* şi că *„natura l-a făurit odată cu neamul omenesc"*[24]. *Ius*

[24] „Lucrurile devin proprietatea indivizilor prin multe moduri; proprietatea asupra unora o dobândim după dreptul natural, care, aşa cum am spus, se numeşte *dreptul ginţilor*, proprietatea asupra altora după dreptul civil. Este mai potrivit, aşadar, să începem cu dreptul mai vechi. Este limpede că dreptul mai vechi este *dreptul natural*, pe care natura l-a făurit odată cu neamul omenesc, pe când *dreptul civil* a început să existe odată cu întemeierea cetăţilor, cu alegerea magistraţilor şi cu făurirea legilor". *Instituţiile lui Iustinian*, *op. cit.*, pp. 98-99. Când se vorbeşte de tradiţiune ca mod de dobândire a proprietăţii după dreptul natural, se consideră dreptul natural ca „regulă a dreptului ginţilor". „Dacă însă (lucrurile) au fost vândute şi transmise prin tradiţiune, cumpărătorul dobândeşte proprietate asupra lor, numai dacă a plătit vânzătorului preţul sau l-a satisfăcut într-un alt mod, de pildă printr-un chezaş sau dând gaj. Această regulă este prevăzută şi de legea celor XII table; se afirmă însă pe drept că este o regulă a dreptului ginţilor, adică a dreptului natural". *Ibid.*, p. 113. Furtul este la rându-i interzis de normele *dreptului natural*. *Ibid.*, p. 337.

naturale are în *Instituțiile lui Iustinian* mai multe înțelesuri, fie că este comun viețuitoarelor, fie comun oamenilor, similar sau totuna cu *ius gentium*, fie că, după origine, este generat de natură sau/şi rânduit de providența divină, sau, de ce nu, asemenea lui *ius gentium*, într-un înțeles al său, este făurit de oameni.

Anumiți autori consideră că *ius civile*, *ius gentium* şi *ius naturale* sunt ramuri distincte ale dreptului privat roman[25], pierzând din vedere, după cum pertinent apreciază Hanga şi Bob, că distingerea între dreptul public şi dreptul privat precum şi teoretizarea acestora datează din perioada mai recentă (imperială), astfel că „termenul de drept privat nu coincide cu cel de drept civil, care desemnează în exclusivitate vechiul drept al cetățenilor romani (*ius quritium* – dreptul quiritar) şi care se opune „dreptului ginților" (*ius gentium*) şi „dreptului pretorian" (*ius praetorium*)".

De altfel, după cum excelent remarcă Valentin Al. Georgescu, asupra Codului lui Iustinian, ce exprimă o compilație, nu trebuie proiectată o viziune sistematică care să vadă în ea o legislație omogenă, în direcția dogmatismului juridic, pentru a extrage din ea o teorie generală în vederea unei aplicări practice, aşa cum a încercat Savigny. Mai mult, dacă ne aplecăm asupra dreptului lui Justinian, *„căci acesta este dreptul care a inspirat legislația tuturor țărilor europene, constatăm că originea lui nu este pur romană, căci dreptul roman clasic a suferit în decursul secolului influența altor drepturi şi, în special, a dreptului grec, care se aplica în țările din Orientul Europei"*[26].

---

[25] În acest sens lui *ius civile* i se atribuie trei sensuri. a. *Ius civile* roman cuprinde totalitatea normelor juridice care reglementează relațiile dintre cetățenii romani ce erau numiți „quiriti". b. *Ius civile* se confundă cu jurisprudența. c. *Ius civile* se confundă cu dreptul privat, mai puțin cu dreptul pretorian care a fost creat de magistrații denumiți pretori de cale procedurală. *Ius gentium* are la rându-i tot trei sensuri. a. *Ius gentium* cuprinde totalitatea normelor juridice care reglementează relațiile dintre cetățeni şi străini. b. *Ius gentium* cuprinde totalitatea normelor juridice care reglementează relațiile dintre state ca un corespondent al dreptului internațional public. *Ius gentium* se confundă cu *ius naturale*, întrucât în concepția unor jurisconsulți ar exista anumite norme de drept privat care se aplică tuturor popoarelor.

[26] Cristoforeanu Emil, *art. cit.*. Pentru Emil Cristoforeanu, Dreptul lui Iustinian, cu toată influența dreptului grec, „poartă sigiliul geniului juridic roman".

I.3. Dreptul roman și sufletul lumii moderne în perspectiva lui Val. Al. Georgescu
– origini și sensuri comunitare, spirituale –

Val. Al. Georgescu aduce în atenţie, în perioada interbelică, unghiurile de atac asupra dreptului roman, mai cu seamă pe cele *„care pun în cauză poziția epocii noastre față de dreptul roman"*[27], şi precizează că, iniţial, structura străvechiului drept roman este indubitabil dominată „*de concepții religioase și de credințe magice de cea mai indiscutabilă esență spiritualistă*. (...) Înainte de a fi secularizat prin acţiunea Statului-Cetate, dreptul la Romani este reprezentat printr-un sistem unic, de natură exclusiv religioasă, denumit *ius* (dela *ioues*, *Jovis*, *Juppiter*), fiind vorba, după noi, de un sistem de coeziune socială care, deşi face apel la forţele şi la riturile magice, se întemeiază în realitate pe valori religioase de natură transcendentă, supranaturală"[28]. Mai mult, juristul romanist apreciază că *„dreptul roman postclasic este influențat de doctrina creştină într-o măsură pe care abia ultimele decenii au pus-o în lumina cuvenită"*[29].

[27] Val. Al. Georgescu, *Dreptul roman și sufletul lumii moderne*, extras din „Cercetări Juridice", Caet I, 1942, p. 48. Val. Al. Georgescu sistematizează criticile făcute în epocă dreptului roman: I. *Critica dreptului roman, din punctul de vedere al diferitelor valori pe care le exprimă sistemul juridic*: 1. Dreptul roman este sistemul de drept al lumii capitaliste; 2. Dreptul roman este aservit unei concepţii materialiste despre lume; 3. Dreptul roman este construit pe valori individualiste, pe care le transpune într-un sistem abstract şi formalist; 4. Dreptul roman este o disciplină aristocratică de erudiţie istorică şi filologică, în contradicţie cu tendinţele epocii demofile, aistorice şi pragmatice, în care masele populare joacă un rol atât de mare şi unde problemele imediate ale vieţii îşi cer o dezlegare practică şi utilitară. II. *Critica dreptului roman, din punct de vedere al filosofiei organiciste a culturii*.

[28] „Dreptul roman îşi clădeşte instituţiile sale pe noţiunile de ***fides*** şi ***aequitas*** (care domină deja opera censorului), de *Iustitia* şi *aequum et bonum*. Iar gândirea juridică a acestei epoci culminează în celebra formulă a lui Ulpian: *praecepta iuris sunt haec*: *honeste vivere etc*., întregită de cea nu mai puţin faimoasă: *iurisprudentia est rerum divinarum ac humanarum notitia*. Şi completând aceste definiţii celebre, într-un mod necesar şi cu un accent familiar gândirii noastre de azi, Cicero va spune: *fundamenta iustitiae, primum ut ne cui noceatur, deinde ut communi utilitatea servitur*. (...) Ut utilitati communi serviatur, este o formulă socială şi comunitară, pe care lumea modernă n-a depăşit-o". *Ibid*., pp. 55-56.

[29] „Noile valori introduse de creştinism, şi cărora juriştii epocei se forţează să le dea o relevanţă juridică, sunt ideea de *benignitas*, *humanitas*, *pietas*, *benevolentia*, *clementia*. Tot aşa de mult detonează acuzaţia de materialism, când o aplicăm dreptului roman care şi-a întemeiat instituţiunile fundamentale pe cultul

Val. Al. Georgescu: *„Conștienți de legăturile omului cu Dumnezeu, care a făcut ca noi, Românii, să luptăm totdeauna pentru neamul nostru și pentru lege în sensul de trăsură de unire între ordinea imanentă și transcendentă a lucrurilor; conștienți de minunata taină care face din individ și din comunitate singurele trăiri reale, dar totuși analogice, ale eternului și ale dumnezeescului; conștienți de comunitatea de destin și de revelație care unifică omenirea și istoria, să păstrăm, ca o sursă vie și exemplară, sacrele și grandioasele realizări istorice ale spiritului omenesc. Printre ele, nimeni n-a îndrăznit până acum să nu înscrie, în frunte, dreptul roman"*[30].

Val. Al. Georgescu îndeamnă astfel la studierea și identificarea spiritului autentic al instituțiilor dreptului roman și la reconstituirea dreptului roman în structurile sale originale, fiindcă numai acestea au valoare reală; se referă la un studiu și o abordare întreprinse pentru *„lumea noastră de valori moderne și românești"*, prin care să ni se dezlege *„problemele pe care ni le pune istoria și să ne dezvăluim nouă înșine procesul de formare a lumii moderne europene, căreia îi aparținem prin toate fibrele noastre"*. Val. Al. Georgescu crede că intuind, studiind, reconstituind și fructificând dreptul roman, trebuie să căutăm în el „gândirea înceată, dar sigură și justă a lui Dumnezeu și să găsim în el entuziasmul care face din sufletul nostru locașul unui zeu *maximus et optimus*".

Pe de altă parte, pentru juristul romanist, „studiul dreptului roman ne va arăta realizările grandioase ale unei juste concepții despre *legătura comunitară* și rezultatele funeste ale destrămării nemăsurate a acestei legături, în anumite epoci"[31]. Din perspectiva sa, reiese caracterul comunitar al originii dreptului roman, ce *„apare ca produsul unei comunități tari și dinamice"*, dar și faptul că această coeziune comunitară realizată în dreptul roman vechi își situează

---

morților, pe sacrificarea intereselor personale în fața celor publice (*salus reipublicae suprema lex esto*) și, începând cu Traian, creează fundațiile alimentare, pentru ca, sub influență creștină, să multiplice spitalele, gerontocomiile și xenodochiile, ca forme fundaționale generalizate în tot bazinul mediteranean". *Ibid*., p. 56.

30 *Ibid*., p. 67.

31 *Ibid*., pp. 59-60. „Nici un romanist vrednic de acest nume n-a cerut ca învățământul roman să fie erudiție istorică, moartă, nici muzeu arheologic, nici arhivă filologică. Ci interpretare vie și trăire entuziastă a istoriei instituțiunilor juridice romane. (...) Repudierea dreptului roman, ca istorie a procesului de formare a dreptului roman, nu poate fi decât metoda sigură de abrutizare a juriștilor moderni".

temeiul în ideile religioase. Eminentul romanist subliniază şi orientarea recentă a romaniştilor către studiul elementelor comunitare ale dreptului roman, şi precizează că, alăturí de excesele individualiste[32], trebuie recuperate şi eternele valori romane care nu sunt de lăsat în umbră: *„dezvoltarea personalităţii; energia creatoare a omului; personalitatea ca centru de atribuţiune juridică”* – valori pe care, trebuie precizat, nu le consideră a fi individualiste.

Referitor la individualismul sistemului juridic – al sistemului ce face din individ o valoare în sine, eminentă şi autonomă, opusă colectivităţii, fie stat, fie societate, fie masă populară, şi-l înzestrează cu *drepturi naturale*, sub forma unui sistem coerent şi esenţial de drepturi subiective, al valorilor individualiste, *„ce caracterizează în mod neîndoios dreptul roman comun, aşa cum îşi găseşte originile în Renaştere”* –, Val. Al. Georgescu apreciază că *„dela legea celor XII Tabule până la Justinian nimeni nu poate afirma domnia valorilor individualiste în sistemul de drept”*.

„Tot atât de absentă este ideea unor drepturi naturale ale individului. Este adevărat că şcoala dreptului natural, mai târziu, a făcut apel la texte romane pentru ilustrarea tezei ei, dar un studiu atent al concepţiilor romane duce la concluzia că natura şi *dreptul natural* roman au alt conţinut decât acela al sec. XV-lea şi XVIII-lea”[33].

De fapt, pentru Val. Al. Georgescu, pe de o parte, *„Istoria este inseparabilă de comunităţile omeneşti care-i ocupă arena”*, iar, pe de altă parte, *„o comunitate nu se poate opune alteia până la anularea uneia dintre ele sau până la anularea reciprocă”*, sens în care „convieţuirea comunităţilor omeneşti dezvăluie **germenii unei opere naturale şi divine** totodată”[34]. Rezultatul demersului său trimite către „postulatul unei

32 Val. Al. Georgescu arată că Roma cunoaşte indiscutabil epoci cu un puternic accent individualist, precum spre sfârşitul Republicii şi anarhia sec. I şi II după Hristos, din care însă se pot trage învăţăminte. Întrucât, „în loc să ne mulţumim de a adânci sau fundamenta, fără studiul dreptului roman, devizele şi cuvintele de ordine ale timpului nostru, este preferabil să învăţăm istoriceşte defectele şi primejdiile individualismului, în lumea romană, pentru a putea judeca individualismul contemporan”. *Ibid.*, p. 57.

33 *Idem.* Echilibrul între colectivitate şi individ este evaluat ca admirabil şi creator în perioada Republicii. Val. Al. Georgescu accentuează absenţa unei opoziţii practice sau doctrinare între Stat şi individ, opoziţie pe care o vede fără sens pentru o comunitate dominată de deviza: *Salus reipulicae suprema lex est.*

34 *Ibid.*, p. 64.

comunităţi de destin şi revelaţie, care unifică toate colectivităţile, toate structurile stilistice particulare – fără a le nega sau împiedica să se realizeze – şi care, deci, unifică şi istoria omenească".

În această perspectivă, Val. Al. Georgescu vede istoria instituţiilor juridice ale Romei ca pe o incomparabilă *magistra vitae*, ca pe o grandioasă manifestare a istoriei omeneşti „cu care avem legături necesare, derivând din această *comunitate de destin şi de revelaţie*"[35]. El afirmă în acea perioadă, a celui de-al doilea război mondial aflat în crudă desfăşurare, că, pentru români, ideea latină[36] trebuie să rămână ideea forţă: *„este vorba de ideea imperială, de o idee de justiţie şi ordine, de nobleţe şi convieţuire internaţională a neamurilor"* – idee forţă ce, conform lui P. Koschaker, a fost pentru Europa ca un domn blând, ca un acoperământ.

Cât priveşte ascensiunea în secolul XX a maselor populare, Val. Al. Georgescu crede că *„există masă şi masă populară"*, iar *„în comunitatea naţională masa nu poate fi decât poporul devenit naţie şi neam, adică: ierarhie, ordine, disciplină sub egida ideei de dreptate şi răspundere istorică a elitelor; totul, întemeiat pe tradiţie, în sensul de explicitare istorică şi exemplară a geniului seminţiei. (...) Fără elite, Statul demofil eşuează în radicalism proletar, în anarhie, în barbarie"*.

---

[35] Val. Al. Georgescu atrage atenţia în epocă (1942) asupra criticilor, delimitărilor şi îndepărtării naţionalismului socialist german şi a bolşevismului sovietic de *dreptul roman*, spre deosebire de fascismul italian care a cultivat dreptul roman în deceniile interbelice şi l-a făcut să aibă întâietate în romanistica modernă. Afinitatea românilor şi a italienilor faţă de dreptul roman şi lumea romană o vede pe filiaţia comunităţii de rasă latină spre deosebire de lumea germană ce prezintă o legătură cu lumea romană numai sub forma îndepărtat arică. Val. Al. Georgescu îşi afirmă şi credinţa în „realitatea unui fond tracic, fecund şi înalt", după cum susţine şi aportul de strălucire pe care îl datorăm Bizanţului, dar consideră că „ar fi o greşală să căutăm în ele sursa unică a fiinţei noastre spirituale, şi încă o sursă care ne-ar îndepărta de chipul latin originar al trecutului nostru". *Ibid.*, pp. 65-66.

[36] După Val. Al. Georgescu este de admis că la germani „comunitatea reprezintă un tip mai rigid de coeziune comunitară decât acela care animă comunitatea latină şi cea de tip neolatin", ce „constituie un complex de date organice, structurale, împotriva cărora este inutil să ne revoltăm, în cadrul unei dialectici raţionaliste, care ar voi ca realitatea să fie altfel". În acest sens, Val. Al. Georgescu consideră că germanii sunt „şi liberi şi datori să respingă tipul latin de coeziune comunitară şi deci să manifesteze oarecare neîncredere faţă de dreptul roman", dar românii şi italienii nu o pot face, „fiindcă şi-ar ignora propriile lor structuri organice, pentru a se supune unor scheme raţionaliste, adoptate sub inspiraţia unui ideal străin de fiinţa noastră, şi deci infecund". *Ibid.*, p. 59.

Față de *„critica dreptului roman din punctul de vedere al filosofiei organiciste a culturii”*[37], Val. Al Georgescu apreciază că în viziunea organicistă nu este vorba de o analogie grosolană cu organismele biologice, regăsită la autori de sec. XIX, ci de explicarea fenomenologiei sociale prin ideea de organicitate, *„adică de totalitate structurală, în sensul că viața socială își are rădăcinile înfipte dincolo de rațiune, într-un stil sau matrice stilistică”*.

În acest sens, atare organisme: individul, asociațiile corporative, națiunea, Statul, Biserica, epocile istorice și ciclurile de cultură, ca organisme ale vieții sociale, ar fi unice, ireductibile, având legile și idealurile lor de viață. Însă, Val. Al. Georgescu punctează faptul că, deși nu există un acord între doctrinarii organiciști cu privire la limitele concrete, istorice ale acestor organisme și nici o ierarhie certă a lor care să nu fie încă obiect de controversă, totuși tendința generală este aceea de a supune *„organismul individ” „organismului comunitate”*; ceea ce, în formularea romană, se crease prin noțiunile de *utilitas publica* și *utilitas singulorum*, prima trecând înaintea celei de a doua fără nici o ezitare. Pentru lumea romană „*utilitatis communio* caracterizează *res publica*, adică *res populi*, și *salus rei publicae* constituie legea supremă a oamenilor organizați într-o societate”[38].

Problema rezultatului la care ajung organiciștii, conform lui Val. Al. Georgescu, este că *„lumea și istoria sunt compartimentate, fragmentarizate și claustrate după punctul de vedere ales de fiecare gânditor, în ierarhizarea organismelor sociale”*[39]. Interesante, în viziunea sa, sunt

---

[37] Astfel, pentru Val. Al. Georgescu „critica dreptului roman din punctul de vedere al organicismului care domină gândirea epocei noastre, are o importanță generală considerabilă, și este datoria noastră să atragem atențiunea cititorului asupra unei dezbateri neîncercate până acum, care singură poate limpezi în adâncime și pe principii fundamentale, raporturile lumii noastre cu dreptul roman”. *Ibid.*, p. 48.

[38] *Ibid.*, p. 61.

[39] Val. Al. Georgescu consideră că, în *organicism*, esențialul constă propriu-zis în principiul că „sufletul și geniul unui neam sunt refractare stilului de viață al altui suflet național”. „Împrumuturile, între ele, rămân, din această cauză, superficiale, cu un caracter utilitar, limitate la domeniul technicei. Chiar când sunt impuse de istorie, împrumuturile sunt selectate după stilul de viață al sufletului asimilant, așa cum organismele biologice nu refuză hrana, ci o asimilează potrivit nevoilor de hrană”. În acest sens, „cultura unui suflet străin poate fi înțeleasă, dar nu trăită de cineva care aparține altei culturi. Putem contempla o cultură străină, dar

consecințele acestor perspective și principii organiciste și asupra înțelegerii *dreptului roman:* „dreptul roman, cu lumea lui de valori, ar rămâne iremediabil interzis înțelegerii noastre. Iar atunci când este înțeles, aceste acte singulare de intuiție analogică nu ar angaja trăirea comunității epocii noastre, în raport cu valorile dreptului roman".

Val. Al. Georgescu nu neagă meritele organicismului – *„înțelegerea totală a vieții, intuirea structurilor organice și pătrunderea adevăratei taine, care orânduiește în istorie stilurile de viață"* – ci, dimpotrivă, consideră că prin interpretarea organicistă *„rămânem aproape de viață și de exigențele ei"* și *„suntem feriți de pietrificarea unui raționalism schematic, pe care adesea suntem ispitiți să-l introducem în jocul valorilor destinului nostru"*[40]. De fapt, eminentul romanist caută principiul de unificare a stilurilor posibile – *„individual, etnic, epocal, național, de clasă, religios"* –, dat fiind faptul că ne găsim, în contemporaneitate, *„în fața unor fenomene stilistice, de structurare organică și totală a vieții sociale"*.

Astfel, în concepția sa, *„structurile stilistice sunt animate de o forță creatoare, în continuă creștere, care poate aduce un „inedit" în fenomenologia socială": „în fața elementelor diverse ale istoriei, structurile reacționează printr-o sinteză electivă, creatoare și mereu liberă"*[41]. Concluzia sa este că *„există elemente de unificare ale Istoriei și ale naturii omenești"*[42].

Val. Al. Georgescu reia de fapt, într-o formă nouă, o idee a lui G. B. Vico, pentru care istoria este un proces spiritual izvorât din natura generală a omului, dar, spre deosebire de Vico, Val. Al.

---

nu putem crea în stilul ei decât prin transpuneri hibride, de valoare strict anecdotică și individuală. Și chiar în acest caz de transpunere este mai degrabă vorba de o înțelegere prin analogie cu propriul nostru stil de viață". *Ibid.*, p. 62.

40 În ceea ce privește primejdiile poziției organiciste, Val. Al. Georgescu crede că nu pot fi trecute cu vederea. „Principiul de viață al structurilor organice rămâne încă de nepătruns pentru noi. De aici caracterul irațional, mistic, al celor mai multe doctrine organiciste. Tot de aici se naște ispita de a înlocui acest principiu tainic, cu imaginile de moment ale spiritului nostru, alcătuite printr-o adevărată operație raționalistă și deci foarte departe de exigențele adânci ale vieții". *Ibid.*, p. 63.

41 *Idem.*

42 *Ibid.*, pp. 63-64. „Istoria a putut îngloba elemente romane în evoluția dreptului modern și ele nu mai pot fi repudiate. Dar este vorba de elemente care au fost asimilate după stilul și structura epocilor respective". Aici ar rezida, conform lui Val. Al. Georgescu, explicația adâncă și riguros exactă că „dreptul roman comun, deși întemeiat pe moștenirea dreptului roman istoric, ajunge să realizeze o viziune de viață diferită de a acestuia". *Ibid.*, p. 62.

Georgescu caută nu o unificare absolută, ci numai *elemente* de unificare, şi, mai mult, diferit de acesta, le caută *„în regiunea mântuirii şi a revelației”*. Val. Al. Georgescu: „În actualul stadiu al raporturilor dintre om şi revelație, viața se desfăşoară în organisme naționale, în comunități naturale structurate stilistic. În ele, individul nu este anulat ci, cum spune Eminescu, este legat cu lanțuri de nedesfăcut (*gemeinschaftsgebunden*, după expresia doctrinarilor germani)”.

Reține atenția, în această abordare a lui Val. Al. Georgescu cu privire la dreptul roman şi sufletul lumii moderne, sensul spiritual şi comunitar pe care-l evidențiază, şi, cu referire la elementele structurante ale culturii juridice în spațiul românesc, înțelegerea legii (a dreptului, putem spune) ca *„trăsură de unire între ordinea imanentă şi transcendentă”*, trăirea reală a persoanei şi a comunității (într-un echilibru comunitar-individual; *„organismul individ”* supus *„organismului comunitate”*) în analogie cu eternul şi dumnezeiescul, conştientizarea legăturii omului cu Dumnezeu şi conştientizarea unei *„comunități de destin şi revelație”* care unifică omenirea şi istoria.

În construcția comunității europene de astăzi comunitatea e un deziderat ce se căzneşte a fi numai o *„comunitate de destin”* (R. Frank) şi nu se preocupă în a fi şi o *„comunitate de revelație”*. Pe de altă parte, referitor la revelație şi comunitatea asociată ei, survin inevitabile precizări şi necesare nuanțări în sensul în care, spre exemplu, revelația poate fi naturală şi supranaturală, respectiv revelație primordială şi revelație plenară a Logosului Întrupat. Astfel, se descoperă perspective asupra receptării sensurilor unificării omenirii şi istoriei. Evident, posibilitatea unificării omenirii şi a istoriei este citită altfel în parametrii creării, căderii, restaurării şi îndumnezeirii umanului în care fu desfăşurat parcursul istoric al omenirii. Orizont în care, natura transcendentă, supranaturală a valorilor religioase ale dreptului roman, înainte de a fi secularizat, este necesar în a fi scrutată, întrucât conținutul raportului între religios (transcendent) şi secular (imanent) în acea epocă istorică se decodifică altfel odată cu revelația hristică.

De fapt, istoria, în perspectivă creştină, nu poate fi unificată ca întreg fără cumpănirea ei într-un plan secant al întrupării Logosului, ce o pliază în jurul axei hristice, într-un înainte de Hristos (î.Hr.) şi într-un după Hristos (d.Hr.), care-i descoperă, astfel, alfa şi omega, începutul şi sfârşitul, dar şi chipul prezenței şi

măsura lucrării reale a lui Dumnezeu în desfăşurarea ei (î.Hr. şi d.Hr.). De aceea, în atare perspectivă, nu se poate afirma că istoria lumii este pur şi simplu „desfăşurarea gândirii lui Dumnezeu". Mai mult, istoria lumii strecurată, filtrată prin astfel de sită, reflectare a „gândirii Lui Dumnezeu", nu are cum să fie reţinută pe de-a-ntregul oricât de optimişti şi entuziaşti suntem sau am vrea să fim.

Faţă de actuala structurarea stilistică ca „organisme" a individului, a comunităţii, a statului etc., este interesantă semnalarea de către Val. Al. Georgescu a nevoii unui răspuns ce trebuie dat provocării chestiunii limitei, a contactului, a deschiderii şi a întâlnirii, a relaţiei şi raportului, a ordinii ierarhice (sau nu) între aceste „organisme", răspuns mişcat, după juristul romanist, de o *„sinteză electivă, creatoare şi mereu liberă"* deschisă diversităţii şi unităţii în orizontul *„mântuirii şi al revelaţiei"*.

I.4. Ius civile, ius gentium şi ius naturale
– mutaţii sub incidenţa contextului cultural (post)modern –

Apropo de *ius civile*, *ius gentium* şi *ius naturale*, sunt importante modificările şi transformările de perspective (sociale, politice, juridice, filosofice, teologice) asupra acestora, prin reflectarea lor asupra anumitor tipuri de relaţii şi legături sociale, ce compun sau descompun, difuzează sau absorb, susţin, prezervă sau dizolvă comunităţi, ordini societale şi/sau statale.

De aceea, ni se pare interesant de urmărit relaţia/legătura între anume *ius civile* şi un anume popor sau/şi o anume cetate/stat, ca reflectare şi totodată prezervare a acelui popor/comunitate şi/sau cetate/stat. Un *ius civile* care nu poate fi circumscris, izolat şi cantonat rigid în dreptul privat, întrucât, chiar dacă se acceptă premiza că dreptul privat se distinge şi nu se amestecă cu dreptul public, totuşi e evident că nu pot fi separate de orizontul valorilor şi al interesului comunitar ce le subîntind.

Spre exemplu, Revoluţia franceză avea nevoie, după cum remarcă Sonia Drăghici, de un drept care să o apere: *„raporturile dintre indivizi trebuiesc regândite, recreate în armonie cu noul sistem politic pentru a-l consolida şi a-i asigura conservarea"*[43]. Se stabileşte astfel

[43] Jean-François Nirot, *Homo civils, Contribution à l'histoire du Code Civil français*, Tome I, Presse universitaire d'Aix-Marseille, 2004, p. 29. Apud Drăghici SONIA, *Fundamentele constituţionale ale dreptului civil*, C.H. Beck, Bucureşti, 2010, p. 70.

„un sistem normativ al cărui fundament este iusnaturalist şi a cărei formulare şi garanţie în termenii pozitivi are loc la nivel constituţional”[44].

În perspectiva Luminilor, în perioada constituţionalismului, „piramida normelor juridice se desenează clar: în vârf, drepturile omului, naturale, inalienabile şi sacre, aşa cum le defineşte Declaraţia; dedesubt Constituţia, care prin garanţia pe care le-o acordă *transformă drepturile naturale în drepturi civile*, urmată de lege care îşi găseşte limita în drepturile garantate de Constituţie”[45].

Sonia Drăghici observă şi analizează cu minuţie în acest sens cum *drepturile naturale* – într-o atare societate în care acestea sunt principiile esenţiale pe care se bazează legitimitatea puterii politice – nu trimit doar la o garantare a acestora, prin mijloace constituţionale, la nivel constituţional, ci şi la o garantare la toate nivelele de organizare politică a acestei societăţi. Astfel, *drepturile omului* sunt preluate de către diferitele raporturi sociale pe care dreptul le va reglementa, instituindu-se totodată o legătură reală şi necesară între *ius naturale* şi *ius civile*, codul civil fiind de altfel mereu prezentat ca o consacrare a principiilor Revoluţiei de la 1789, convingere exprimată sau analizată prin referirea la *spiritul codului civil*[46].

Sonia Drăghici observă în acelaşi timp nuanţările ce se petrec la implementarea dinspre nivelul teoretic, unde principiile *dreptului natural* pot fi prezentate ca formând elementele justificative ale Revoluţiei şi ale modelelor de organizare politică, spre transpunerea concretă în cod[47].

---

44 Georges Vedel, *La constitution comme garantie des droits, le droit naturel en 1789 et l'invention de la Constitution*, *op.cit.*, p. 206. Apud Drăghici SONIA, *op. cit.*, p. 61.

45 Jean Rivero, *Fin d'un absolutisme*, Pouvoirs, Le Conseil Constitutionnel, nr.13 din 1991, p. 6. Apud Drăghici SONIA, *op. cit.*, p. 60.

46 SONIA Drăghici arată că deşi redactorii codului fac apel la *ius naturale* pentru justificarea operei lor, principiile naturale păstrându-şi aici la fel ca în aria dreptului public caracterul legitimant, totuşi, din punct de vedere al conţinutului, codul civil are *„un caracter profund tranzacţional între vechiul şi noul drept, dezechilibrat în favoarea primului. Astfel, chiar dacă din punct de vedere calitativ cuceririle revoluţionare conservate sunt esenţiale, acestea sunt reduse la minim şi cedează, din punct de vedere cantitativ şi chiar calitativ uneori, în faţa regulilor reieşite din vechiul drept sau din dreptul roman”* (Jean-François Nirot, *op. cit.*, p. 123, apud Drăghici SONIA, *op. cit.*, p. 101).

47 „Codul este adoptat sub auspiciile dreptului natural, dar al unui drept ale cărui principii trebuiesc aplicate prin raportare la moralul social şi tradiţia juridică a fiecărui popor, în sensul în care Tronchet propunea cu ocazia lucrărilor pregătitoare ale codului, în locul „singurei legi a naturii, înţelepciunea miilor de ani de legi civile”. Drăghici SONIA, *op.cit.*, p. 84.

Însă, dincolo de dezbaterea față de fidelitatea cu care codul civil transpune *drepturile omului*, pentru Sonia Drăghici este cert că în 1789 se pun bazele unei *noi* ordini, ce are drept consecință faptul că toate aspectele sociale ale acestei ordini trebuie să se conformeze fundamentelor proclamate în *Declarația drepturilor omului*, dar şi că codul civil îşi datorează trăsăturile generale ale ideologiei sale principiilor Revoluției, reprezentate de secularizare şi individualism, fiind implicat astfel la modul concret în consolidarea structurii sociale pe care o instaurase Revoluția de la 1789 pe baza principiilor de egalitate şi libertate.

Pe de altă parte, Sonia Drăghici arată în analiza sa şi că în ceea ce priveşte consacrarea *drepturilor omului* de către codul civil este vorba de *„o consacrare în termenii momentului politic al adoptării codului care nu permite o preluare fidelă a principiilor de la 1789 aşa cum sunt acestea interpretate de revoluționari în legislația civilă pe care o adoptă"*. Ea face trimitere şi la teza lui Michel Troper care susține că Declarația nu leagă prin conținutul său modernitatea politică şi juridică. Astfel că, în orizontul acestei poziții, interpretarea Declarației depinde de *„factorii conjuncturali, de particularitățile naționale, de starea societății şi de sistemul de valori al societății contemporane"*, în aşa fel încât conținutul drepturilor se conturează în urma interpretării şi *„exprimă valorile şi necesitățile"* nu oarecarei, ci *acestei* societăți[48].

Foarte importantă ni se pare aducerea în actualitate de către Drăghici Sonia a transformării dreptului privat sub acțiunea principiilor de drept public, prin preluarea temei raportului dintre dreptul public şi cel privat în doctrina constituționalizării ramurilor dreptului. Se vorbeşte astfel de un *drept constituțional civil* care desemnează un drept civil transformat de drepturile fundamentale ce presupune totodată recunoaşterea unei întâlniri între două aspecte ale ordinii juridice care urmăresc finalități diferite. De fapt, *„susținerea existenței unui drept constituțional civil presupune acceptarea faptului că unul dintre efectele sau tendințele procesului de constituționalizare constă în ştergerea distincției dintre dreptul public şi dreptul privat şi a diferențelor care o susțin, fundamentat de instituirea drepturilor fundamentale ca sistem axiologic valabil pentru toate sectoarele vieții sociale şi juridice"*[49].

---

[48] Michel Troper, Dezbateri, în *La Déclaration des droits de l'homme et la jurisprudence*, P.U.F, 1989, p. 28 şi urm. Apud Drăghici SONIA.

[49] „Manifestarea acestei influențe a procesului de constituționalizare asupra ordinii juridice presupune în acelaşi timp apariția unei influențe a dreptului civil

Se prezumă astfel o formă de unificare monolitică a ordinii juridice, sociale şi politice prin intermediul *drepturilor fundamentale* ce reconfigurează, impregnează şi saturează astfel dreptul public şi dreptul privat după chipul şi asemănarea *drepturilor fundamentale*. Rămâne de văzut dacă nu cumva în cazul ştergerii distincţiei dintre dreptul public şi dreptul privat nu avem de a face în consecinţă şi cu o ştergere a distincţiei dintre stat şi societate civilă, fie în sensul unei absorbţii a statului în societatea civilă (printre altele, un neostoit vis anarhist şi socialist ce a străbătut istoria recentă) fie spre ceea ce odinioară sau în vechime era desemnat ca cetatea/civitas.

În atare orientare, acest drept constituţional civil pare a tinde spre sensul ce o fi fost *ius civile*, odinioară, ca drept propriu fiecărei cetăţi. Dar, astfel, *ius civile* – ca *ius proprium civitatis* – nu este în realitate decât un pseudonim al lui *ius naturale*.

Valentin Al. Georgescu, în căutarea modului de a *„gândi dreptul roman cu ajutorul unor concepte romane"*, chema, încă în perioada interbelică, la regăsirea spiritului lui *ius civile* în sensul dreptului roman istoric, *„la reconstituirea aspectului originar al noţiunilor romane utilizate de jurisconsulţii Romei în cadrul artelor juridice, cu figurile ei încă fragede şi neconceptualizate, cu noţiunile rudimentare care trebuie să fi avut ceva din instabilitatea plasmei încă neevoluate"*. Chema la intuirea spiritului acelei epoci şi al acelei culturi romane, spre un orizont ce presupunea totodată şi osteneala de a ne *„debarasa cât mai mult posibil de tirania conceptelor moderne"*, tocmai pentru „a aborda fără prejudecăţi şi deformări raţionale studiul lui *ius civile*"[50].

asupra jurisprudenţei constituţionale în sensul descris de unul dintre foştii membri ai Consiliului constituţional francez, care după ce subliniază că instituţiile de contract, acţiune în justiţie, responsabilitate morală, penală au fost inventate cu mult înaintea apariţiei constituanţilor şi a constituţiilor, autorul arată că atunci când eşti în funcţia de membru al Consiliului constituţional şi sunt puse în discuţie contractele, societăţile comerciale sau alte instituţii, „iei în calcul noţiunile de bază aşa cum sunt, fără a le defini sau reinventa"". Drăghici SONIA, *op. cit.*, p. 119.

[50] Val. Al. Georgescu, pe de altă parte, consideră o problemă deosebită aceea de a stabili dacă orice drept conceput ca *ars boni et aequi* nu tinde să evolueze în mod normal spre o ştiinţă a dreptului înzestrată cu un sistem coerent de concepte şi principii generale. El consideră că evoluţia dreptului bizantin din ultimele secole ale imperiului bizantin pare a confirma această concepţie, dar o concluzie definitivă trebuie să ţină seama „în ce măsură dreptul englez, atât de vecin lui ius civile, a evoluat în cele câteva secole de existenţă şi de contact cu dreptul natural

Un *ius civile* care în spiritul său se consideră a fi mult mai viu şi mai fluid, permiţând o mai potrivită mulare pe dinamica realităţii, într-o modalitate mai degrabă proximă unei arte. Dar un *ius civile* care era mult mai strâns legat şi de *valorile anume*, care şi cum or fi fost ele, ale unei *anume* cetăţi, fapt pentru care era considerat ca fiind propriu acelei *anume* cetăţi. Un *ius civile* care nu trebuie să fi fost sau să fie tributar în mod definitiv faţă de o unică perspectivă asupra umanului, a naturii umane şi a lui *ius naturale*.

De altfel, astăzi, pentru mulţi jurişti, *ius naturale* nu poate fi decât cel mult un punct comun, ce însă, evident se multiplică şi îşi ramifică sensurile, prin perspectivele diverse de interpretare (nu doar juridice, ci şi culturale) ce îl vizează – ca posibil sau presupus generic fundament unificator al umanităţii –, şi totodată, îl apreciază ca subzistent desfăşurat, concret, la modul divers şi multifaţetat.

De aceea, ni se pare interesant de urmărit *ius civile* în raporturile şi în implicaţiile sale de *ius proprium civitas*, ca asociat şi legat deci de ceea ce face ca o cetate să fie una anume, susţinând şi promovând astfel valorile proprii unui model etatic şi societal-comunitar particular. Un *ius civile* într-o înţelegere nu doar circumscrisă dreptului privat sau al unei ramuri de sistem juridic, ci ca desemnând un *chip identitar* distinctiv al fiecărei cetăţi şi comunităţi, cu tipul său uman preeminent şi cu legăturile interumane aferente.

Sunt de observat aici, apropo de o ordine juridică anume – cea romană –, de dreptul roman şi de o reconsiderare a sa în actualitate, şi situările cetăţeanului (*status civitatis*), ale latinilor şi ale peregrinilor[51], dar şi posibilitatea (co)existenţei în spaţiul şi fruntariile

şi cu pandectismul occidental, spre aceleaşi forme de sistematică doctrinară şi de rigiditate conceptuală”. Georgescu Al. Valentin, *Pandectismul în istoria generală a dreptului*, PR 1936.IV.73. Apud Hanga Vladimir, Bob Mircea Dan, *op. cit.*, p. 90.

[51] „Numai cetăţeanul roman (civis Romanus) se bucura de toate drepturile în cetate; element hotărâtor în adunările populare, el era elementul politic central al cetăţii – or cetatea, până la instaurarea imperiului, era statul însuşi. (...) În epoca imperială, deosebirea dintre cetăţeni şi străini subzista ca şi înainte; locuitorii statului roman care nu aveau cetăţenia sau calitatea de latini erau peregrini, iar cei din afara hotarelor imperiului erau *barbari* şi, în consecinţă, în afara ordinii juridice romane. (...) Latinii ocupau o poziţie intermediară între cetăţeni şi peregrini. Apariţia unui statut juridic intermediar între cetăţenie şi peregrinitate este consecinţa dezvoltării istorice”. Hanga Vladimir, Bob Mircea Dan, *op. cit.*, pp. 135-137.

acestei ordini a unei alte ordini juridice, respectiv cea a peregrinilor care formau masa cea mai numeroasă a locuitorilor imperiului.

În acest sens, distincția între *peregrinii obișnuiți* – ca locuitori în fruntariile statului roman care nu au nici calitatea de cetățean și nici pe cea de latin, reprezentând pe străinii a căror cetate n-a fost desființată din punct de vedere politic, și care continuă să-și exercite drepturile politice în cetate, fiind supuși în ceea ce privește capacitatea lor juridică dreptului care le este propriu – și *peregrinii dediticii* – care reprezentau acei peregrini a căror cetate a fost desființată din punct de vedere politic și administrativ, care nu aveau dreptul la „dreptul lor propriu" întrucât capitulaseră opunând o rezistență înverșunată – este interesantă.

La fel cum interesant este și edictul împăratului Caracalla din 212 d. Hr. – *Constitutio Antoniniana* – care a generalizat cetățenia romană pentru *peregrinii obișnuiți* care trăiau într-o cetate organizată[52]. Un act justificat politic printr-o tindere spre o unificare a imperiului, dar care urmărea în fond un scop fiscal, respectiv extinderea impozitului pe moșteniri și în sarcina peregrinilor. Un edict care a antrenat transformări asupra noțiunii de cetățean, dar și schimbări de natură financiară și socială[53].

Însă, dacă acestui edict i se adaugă, spre exemplu, și epistola prin care se ordona expulzarea egiptenilor din Alexandria, unul dintre motive fiind diferențele semnificative dintre aceste culturi, se poate înțelege mai bine sensul transformării aduse prin această *Constitutio Antoniniana*, sens care tinde să asimileze și să înglobeze într-o *ordine juridică monistă* celelalte ordini prin „darul" cetățeniei romane. O unificare prin medierea cetățeniei unice ce dizolvă, deci, alte ordini juridice, decupându-le de haina unui *polis*, de sensul politic

---

52 Faptul unei descoperiri epigrafice – *Tabula Banasitana* – ce i-a făcut pe unii istorici să admită că dediticii nu au fost excluși de la acordarea cetățeniei, ci de la păstrarea dreptului local, spre deosebire de peregrini care odată deveniți cetățeni își păstrau dreptul lor este o interpretare ce prezumă că dediticii ar fi avut un drept propriu. Importantă în dezbatere este existența și coexistența ordinilor juridice diferite și posibila dizolvare, amalgamare sau reconfigurare a lor prin medierea unei cetățenii unice prin care se instituie un anumit tip al „unității".

53 Transformările determinate de impunerea edictului atât pe plan financiar, social, cât și asupra cetățeniei, ce se diluează pierzându-și atributele valorii sale inițiale, sunt de avut în atenție. Financiar, în fața slăbirii monedei, Caracalla a fost determinat să facă o devalorizare: aureusul este redus de la 1/45 la 1/50, iar denarul a fost înlocuit de antoninianul, care, pus în circulație, avea o valoare de dublu denar, deși nu avea în greutate decât o dată și jumătate din denarul inițial.

ce poartă valorile de hotar ale unei comunități anume. Se acorda cetățenia romană „peste" o ordine juridică recunoscută până acum ca specifică unui loc (habitus al unei comunități culturale), sau unei cetăți. Indirect erau afectate acele ordini juridice ale peregrinilor. În plus, „darul" lui Caracalla aducea odată cu „cinstea" cetățeniei obligația la noi sarcini fiscale. Cât de eficientă a fost această tendință de „unificare" a imperiului istoria a consemnat-o...

E de urmărit dacă *cetățenia europeană* nu se vrea a fi astăzi un mediator unficator în sensul unei ordini juridice moniste? Ordinea juridică europeană unică sau coexistentă şi în raport (ce fel?) cu ordini juridice (etatice/societale) distincte? Sau, de ce să nu ne întrebăm dacă nu cumva ordinea juridică europeană nu a rămas ancrasată în juridicul ei de mobilul economic inițial, ce instrumentalizează şi orientează juridicul spre o cetățenie, mai degrabă „fiscalizantă" şi economică în substratul ei, decât juridică? Cetățenia europeană să fie „darul" ce desface de/şi dizolvă ordini juridice diferite ca expresii ale culturilor juridice diverse?

Nu e greu de înțeles în acest sens că una este întâlnirea şi dialogul între entități juridice ce reprezintă ordinile juridice ca întreguri juridice hotărnicite – corpuri juridico-politice – şi alta e „întîlnirea", invazivă, prin care o entitate juridică (fie ea magmatică, fluidă) abordează, impropriază şi afectează elementele componente individuale – ca organe ale unei alte entități-corp –, descompunând-o indirect, prin resetarea formei, relației şi funcției individualităților ce o alcătuiesc.

Se vehiculează mai nou cu stranie lejeritate nevoia cedării, sub imperativul tendinței actualului context, a suveranității etatice de bunăvoie (!?), cedare ce este absolut ilegitimă şi, în chip flagrant şi neechivoc, împotriva demnității şi a libertății persoanei, şi în răspărul rostului şi al sensului comunitar. Sau, poate, cedarea suveranității de „bunăvoie" e, într-un fel, pentru unii, o treaptă a „asumării" statutului de „peregrin" ca pas median înaintea primirii în „dar" a măştii cetățeniei europene (sau globale) în „imperiul" european (sau global)?... Evident e nevoie de o citire clară a cheii acestei mutații, devoalând motivațiile ce o orientează şi metoda, respectiv strategia ce o implementează... De fapt, metoda de înglobare, altfel zis, de integrare, prin dizolvarea invaziv-evazivă a hotarelor, după cum s-a văzut, nu e nouă...

II. Vectori juridici în spaţiul culturii juridice româneşti
– repere spirituale Răsăritene –

II.1. Sinodicitate naturală și universalism polinațional/ orizontul Bizantin

Desigur, se poate vorbi de existenţa unor ginţi/popoare/ neamuri care sunt „comunităţi" ce pot subzista în „interiorul" unei „cetăţi" anume, dar şi de ginţi/popoare/neamuri ce sunt „comunităţi" ce au (au avut sau vor avea) „cetatea" lor specifică. Ar putea exista, prin urmare, un drept propriu unei comunităţi (gintă, popor, neam) într-o anume formă societală neconturată ca „cetate", un drept al unei comunităţi ce subzistă şi ca „cetate", dar şi un drept comun al comunităţilor şi al cetăţilor, ca interfaţă a întâlnirii lor ce le prezervă distincţia şi diversitatea. Astăzi se vorbeşte de un drept etatic, un drept emergent, după anumiţi autori, dinspre „comunitatea" societăţii civile, dar şi de un drept comun inter/intra/infra etatic.

Ni se pare important în această abordare, pe de o parte, raportul între dreptul specific (al „cetăţii") şi acest drept comun al oamenilor, respectiv al ginţilor din interiorul „cetăţii", şi, pe de altă parte, raportul dintre cetăţi (din perspectiva relaţiei „inter-cetăţi"), ce au fiecare un drept specific al unei ginţi/popor/neam în virtutea luării în considerare a dreptului comun al oamenilor, respectiv al ginţilor.

În arealul „cetăţii", dreptul specific „cetăţii" are întâietate faţă de dreptul comun ginţilor/popoarelor/neamurilor, dar dreptul comun tuturor oamenilor ginţilor/popoarelor/ neamurilor este o limită a dreptului specific cetăţii pentru un *modus vivendi*. Paradoxal, concretul specific ca *universal întrupat*, *universal singularul*, e mai *tare* (ca subzistent real!) decât comunul universalului generic.

Dreptul specific „cetăţii" trebuie să recupereze şi să articuleze resurse de rost şi sens particular al unei comunităţi anume, rost şi sens (fie el chiar extramundan, metafizic, supraumam, supranatural, divin) care să se disocieze însă strict de norme ce exprimă şi aspiră spre tendinţe, gesturi, atitudini antiumane, inumane şi dezumanizante.

Dreptul comun al oamenilor, de fapt al ginţilor/popoarelor/ neamurilor, nu trebuie văzut ca o cale unică a *pax perpetua* globală, universală, realizată prin dizolvarea dreptului specific al cetăţilor şi chiar a „cetăţilor" propriu-zise, ca un chip deturnant, deci, al „fireştii raţiuni". Dreptul comun al oamenilor, numit al ginţilor,

văzut ca limită/hotar al prezervării diversității concrete, al identităților specifice ale ginților/popoarelor/neamurilor și nu ca unificator și uniformizant al lor.

A face din acest drept comun, numit al ginților, o universalie pacifistă și pacificatoare a unei „comunități internaționale" (sau a unei emergente „société monde" după cum o numește Edgar Morin), un supramodel unificator al „umanității generice", ca țintă a comunităților concrete și a „cetăților" cu al lor drept specific, înseamnă, credem, pe de o parte, o răsturnare, o inversare a sensului inițial, iar, pe de altă parte, o paradoxală și riscantă particularizare a acestui drept comun al ginților ca *ius naturale* – a cărei „firească rațiune" a fost deposedată de rost și sens, ieșind într-un anume fel de sub incidența Providenței divine la care se face referire în *Instituțiile lui Iustinian*[54].

Sub înrâuririle providenței *„firească rațiune"* trebuie că se situează, ca *„rațiune întrupată"*, în orizontul secant al istoriei, în Logosul întrupat ce, prin logoii divini ca temeiuri paradigmatice, prezervă diversitatea unirii neuniforme[55]. Suprapunerea acestui drept (numit)

---

54 Irineu Ion Popa atrage atenția asupra mutațiilor dreptului din sfera naturală către sfera experimentală care a desacralizat viziunea asupra cosmosului și legilor lui. Astfel că *dreptul natural* nu mai este înțeles în urma acestor mutații din perspectivă ontologică spirituală, ci prin prisma unei viziuni științifice autonome. „Prima mutație s-a produs prin desprinderea de originea omului și a lumii și prin diminuarea considerabilă a viziunii simbolice și spirituale a lumii. A doua mutație s-a produs prin erodarea mesajului biblic și prin impunerea unei scheme concordiste care substituie Revelația teoriei științifice". Irineu Ion Popa, *op. cit.*, p. 272. Irineu Ion Popa observă și mutațiile din civilizația occidentală ce odată cu confruntările dintre puterea spirituală și cea temporală au dus la „creștinarea dreptului păgân antic și la laicizarea moralei creștine". „Meandrele acestui drept nou au dus inevitabil la schimbarea statutului *dreptului natural.* (...) Dar *dreptul natural*, din antichitate, a stat la baza dreptului pozitiv, fiind un principiu de conservare socială și cosmică. (...) Pentru a ști ceea ce este conform *dreptului natural* și divin nu trebuie să se facă apel la existentul empiric, la legea pozitivă sau la cutumă, ci să fie întrebată rațiunea și conștiința creștinului". *Ibid.*, pp. 267-269.

55 Dumitru Stăniloae arată că „valoarea de neânlocuit a fiecărei individualități, sau valoarea ei eternă când e vorba de creaturile conștiente, sau a fiecărei specii când e vorba de creaturile nedotate cu conștiință, e dată, după Sfântul Maxim Mărturisitorul în faptul că ea are o rațiune eternă în Logos, ca fundament ontologic al ei. Iar rațiunile tuturor aflându-se în același Logos, fiind purtate din veci și până în veci de aceeași Persoană divină, ca elemente al unui conținut unitar al gândirii și iubirii Sale și chipurile lor create fiind destinate unei maxime

al ginţilor ca *„drept comun al întregii omeniri”* peste dreptul specific fiecărei cetăţi riscă o contrafacere chiar a umanului subzistent în concretul diversităţii reale.

De altfel, menţionând rolul fireştii raţiuni după Providenţa divină în păstrarea varietăţii şi solidarităţii creaţiei, eminentul teolog, Dumitru Stăniloae, îl evocă pe Sfântul Maxim Mărturisitorul, care o descrie astfel:

„Însăşi persistenţa creaturilor, ordinea, poziţia şi mişcarea lor, legătura reciprocă a celor de la extremităţi prin cele de la mijloc, nedesfiinţarea unora de către altele prin opoziţie, consimţirea părţilor cu întregurile şi unirea deplină a întregurilor cu părţile, deosebirea neamestecată a părţilor înseşi prin diferenţa caracteristică fiecăreia şi unirea fără contopire într-o identitate neschimbată a întregurilor şi, ca să nu le spun pe toate, legătura şi deosebirea tuturor şi succesiunea inviolabilă a tuturor şi a fiecăreia după specia proprie, necorupându-se nicidecum raţiunea proprie a firii şi neconfundându-se cu altceva – arată clar că toate se susţin prin purtarea de grija a lui Dumnezeu, care le-a creat... Singur Dumnezeu este Proniatorul tuturor lucrurilor, nu al unora da şi al altora nu, ci al tuturor la un loc..., al celor generale şi al celor singulare, căci dacă toate cele particulare s-ar strica din lipsa Proniei şi a păzirii cuvenite a lor, s-ar strica şi cele generale (pentru că cele generale constau din cele particulare)... Pentru că părţile subzistă în întreguri şi întregurile în părţi”[56].

Se străvede rolul activ şi dinamic modular al *Providenţei* în păstrarea, susţinerea şi plinirea unităţii şi diversităţii tainice şi reale a creaţiei, întrucât *„legăturile interioare dintre creaturile care nu se confundă, nu subzistă numai prin puterile lor, ci şi prin puterea proniatoare a lui Dumnezeu. Şi cum Pronia e una, dar străbate prin toate, creaturile, deşi sânt variate, se menţin şi ele într-o unitate”*[57]. În acest orizont, Dumitru

penetrări a lor de către ideile lor aflătoare în acea Persoană supremă, aceste imagini create se află într-o legătură interioară şi cu Logosul purtător al lor şi înaintează în această unitate fără confuzie”. Stăniloae Dumitru, *Universalitatea şi etnicitatea Bisericii în concepţia Ortodoxă*, în „O”, XXIX, 1977, nr. 2, pp. 143-152.

56 *Ibid.*, p. 147.

57 „ «*Dumnezeu fiind bun şi înţelept..., lucrează, fără îndoială, în toate cele cunoscute Lui şi voite de El ca bune şi folositoare, străbătând ca un Atotputernic prin toate cele văzute şi nevăzute, generale şi particulare, mari şi mici, prin toate cele ce au existenţa după orice fel de esenţă, necăzând din bunătatea, înţelepciunea şi puterea lui Dumnezeu. Căci pe toate le conservă după raţiunea existenţei fiecăreia pentru ele însele şi pe unele pentru altele în armonia şi persistenţa legăturii indisolubile a tuturor*». Toate deci există atât pentru ele, cât şi unele pentru altele. Nu numai cele mici au lipsă de cele mari, ci şi cele mari au

Stăniloae vorbeşte de natura şi temeiurile unui *universalism poli-național* al Ortodoxiei, pe care îl vede ilustrat de-a lungul istoriei şi căruia îi găseşte mai multe temeiuri dogmatice[58].

Pe de altă parte, academicul şi harismaticul teolog vorbeşte de o *sinodicitate naturală* sau creaţională, ce se manifestă pe o rază mai restrânsă în familie şi, pe plan mai larg, în fiecare neam. *„În familie există o unitate și în același timp o neconfundare a persoanelor, o afirmare a unității lor în libertate. Nu o silă externă face pe membrii unei familii să se mențină într-o unitate, ci o pornire interioară, ca și faptul că au, pe lângă anumite interese comune, un mod de a fi comun, există un duh al fiecărei familii. Dar familia nu se poate închide în ea însăși. Ea are nevoie de alte familii. Sinodicitatea aspiră la realizarea ei pe planul universal uman. Pe lângă toate divergențele de concepții între membrii acesteia, totuși ei au ceva comun care-i ține într-o unitate. E limba comună în primul rând, iar limba comună s-a format dintr-o îndelungată viețuire comună, pe un teritoriu comun, într-o istorie comună; și conținutul ei de înțelesuri, cu toate că e identic cu conținutul general uman, dă acestui conținut nuanțe de simțire și de înțelegere proprii.* ***Aceasta face ca neamurile să reprezinte şi ele împreună o anumită sinodicitate naturală****"*.

Sinodicitatea este astfel echilibrul sănătos între unitate şi diversitate sau, altfel zis, menţinerea şi manifestarea diversului în cadrul unităţii, fără slăbirea unităţii şi fără ameninţarea diversităţii. Acest orizont al *sinodicităţii naturale,* ce propune o stabilitate mobilă chiar din perspectiva veşniciei dinamice a Proniei, descoperă un *ambient contextual viu*, propriu creştinismului răsăritean, ce merită toată atenţia.

Sinodicitatea naturală trimite către o perspectivă vie asupra unităţii şi diversităţii atât ca temei cât şi ca sens, chip în care ni se pare că oferă un orizont spectral dinamic şi relaţional, angajant şi motivant, mult mai generos decât cel arondat *legii morale naturale*, ce, deşi e socotită neschimbabilă, imuabilă, este în mod curent

---

lipsă de cele mici, cum spune undeva Sfântul loan Gură de Aur: «Căci cele mici au de cele mai multe ori rolul articulaţiilor între cele mari» ". *Ibid.*, p. 148.

[58] Unul din aceste temeiuri este „varietatea şi solidaritatea întipărită creştinilor prin însuşi actul creaţiei. Continuând să aibă grijă de creaţia Sa, Dumnezeu o menţine prin Providenţă în această varietate şi solidaritate. Sfântul Grigorie de Nisa atribuie persistenţa variată şi armonică a lumii însăşi puterilor sădite în ea prin creaţie. El numeşte această solidaritate în varietatea creaţiei *cor* (Χοϱοστασια). Acest *cor* e slăbit acum prin păcat, dar el este în curs de refacere prin Hristos, şi se va reface în toată armonia lui simfonică în viaţa viitoare". *Ibid.*, p. 147.

interpretată, mai degrabă, în sensul de punct focalizant şi girant al unităţii umanităţii generice ce transcende diversitatea.

Important este de păstrat în atenţie faptul că această *sinodicitate naturală* decurge dintr-o interioritate care are/reflectă rădăcini spirituale, şi că totodată susţine şi exprimă amprente de „duh" propriu al fiecărui chip de entitate/comunitate, atât ca familie cât şi ca neam. Acest orizont al *sinodicităţii naturale* dă ca propriu persoanei un sens comunitar, dar un sens care subzistă şi e actualizat real în forme comunitare de un *anume chip*.

În acest orizont, credem că nu se poate vorbi doar de „Un Suflet al Europei" ci, eventual, într-o perspectivă pluralistă, de „Suflete ale Europei"; aceasta, pe de o parte, întrucât se constată că *de facto* creştinismul „european" nu este uniform şi omogen: acelaşi-ul „unul-unic", iar, pe de altă parte, deoarece creştinismul nu poate fi înlocuit, substituit sau redus la generice „valori creştine" şi la „morala creştină" decupată de *chipul iconic al persoanei*, de caracterul sinergic al mărturiei chipului în asemănare.

De aceea, invocatele mărturii şi documente prime ale înfiinţării Consiliului Europei – atribuite „creştinilor democraţi": Alcide de Gasperi, Konrad Adenauer, Robert Schuman, Jean Monet, Denis de Rougemont – care ar trimite la redefinirea relaţiilor dintre *individ*, *societate* şi *stat* într-un mod care să evite extremele individualismului liberal şi ale colectivismului socialist, trebuie străbătător scrutate în orizontul creştin (care anume? protestant, catolic, ortodox?) pe care îl reflectă sau nu. Sigur că „extremele" de care suntem îmbiaţi să ne ferim nu pot fi doar cele reprezentate de individualism, respectiv colectivism. Există cu siguranţă mai multe „isme" ce pot deveni extreme chiar învelind haina şi purtând masca echilibrului „mijlocului".

De altfel, faptul că această construcţie/creaţie numită europeană şi-a plămădit mai întâi un „corp", ca apoi să-şi caute, să-şi negocieze, să-şi afle (sau nu) un „suflet", nu reflectă credem un autentic chip iconic hristic, ci, mai degrabă, imită modelul cabalist al „golemului" – care e o creaţie umană a homunculului din ţărână, căruia apoi trebuie să i se insufle spiritul – ce arată astfel o încercare solipsistă, strict umană, de imitaţie a actului creator al Lui Dumnezeu, Cel care a creat ab initio omul luând, mai întâi, ţărână din pământ, pentru ca „apoi" să sufle în corp suflare de viaţă. Sunt

desigur şi autori care, vorbind despre Europa, observă că există „mai multe Europe" (ce reflectă viziunile protestante, catolice, ortodoxe), precum sunt alţii care trimit către un anume mod şi sens al ei ca, de exemplu, „Europa Calea Romană" (v. Rémi Brague).

Prin urmare, redefinirea relaţiilor dintre *individ*, *societate* şi *stat* nu poate fi restrânsă în plan european la un singur sens sau tip al redefinirii, considerat a fi „creştin" la modul general, fără să se aibă în atenţie modurile în care se străvede această redefinire din perspectivă apuseană sau răsăriteană, şi, mai adânc, din viziunile distincte protestante, catolică respectiv ortodoxă.

În ceea ce priveşte orizontul bizantin, rolul Bizanţului în dezvoltarea instituţiilor juridice româneşti, Val. Al. Georgescu consideră că declinul imperiului este în contradicţie cu rolul istoric al culturii şi civilizaţiei bizantine a căror *„acţiune post-(meta) bizantină este deosebit de intensă, de largă şi de semnificativă în domeniul instituţiilor, în ambele principate"*[59].

Chestiunea contactelor şi a influenţelor bizantine, a semnificaţiilor proceselor de contact – ca moduri de receptare sau împrumuturi de structuri sociale şi de instituţii – Val. Al. Georgescu o socoteşte ca rezultând *„din contextul mediului receptor care comandă, vivifică şi face istoriceşte fecunde şi durabile astfel de procese"*. El subliniază ca problemă esenţială *„distincţia între bizantin şi neogrec în calificarea structurilor juridice şi a valorilor sociale proprii comunităţilor respective şi a elementelor aflate în treptat proces de împământenire"*[60].

---

[59] După secolul XVIII, Bizanţul după Bizanţ nu încetează, „dar rolul civilizaţiei bizantine asupra instituţiilor româneşti – lărgindu-se şi intensificându-se sub fanarioţi – a cunoscut o nouă cotitură, plină de semnificaţii nebizantine.(…) În acest context, chiar influenţele aparent sau rezidual bizantine alcătuiesc imaginea progesivă a unui „non-Bizanţ". (…) **Acest „non-Bizanţ prin şi peste Bizanţ" trebuie cercetat şi interpretat într-un cadru istoric foarte complex şi specific**". Val. Al. Georgescu, *Bizanţul şi instituţiile româneşti până la mijlocul secolului al XVIII-lea*, Bucureşti, Editura Academiei R.S.R., 1980, p. 13.

[60] „Înglobarea indistinctă şi oarecum mecanică a lumii bizantine şi a celei neogreceşti în standardul comod al „Bizanţului după Bizanţ" nu mi se pare o soluţie satisfăcătoare" – spune Val. Al. Georgescu. El subliniază nevoia şi posibilitatea practică de a distinge în materie instituţională elementele din sfera „Bizanţului de după Bizanţ" de cele din sfera lumii neogreceşti în plină afirmare, istoriceşte individualizată. *Ibid.*, p. 27. „Rolul politic, social şi cultural al elementelor greceşti din ţările române se accentuează în frunte cu domnii fanarioţi, dar şi cu numeroşii cărturari greci, începând cu cei din amintitele academii domneşti

Deşi evident Ţările Române nu pot fi considerate „adevăratul Bizanţ" sau „un Bizanţ mai strălucit decât cel de pe malurile Bosforului", locul românilor, crede acad. Val. Al. Georgescu, *„este deosebit şi cu atât mai autentic, cu cât n-a fost nici o clipă lipsit de un factor critic şi, pe plan naţional, de o inevitabilă acţiune antigrecească, mai ales antifanariotă"*[61].

Chiar în plină perioadă fanariotă, susţine eruditul jurist, a fost respins din punct de vedere românesc *„o anumită mitizare imposibilă a Bizanţului pentru uzul românilor"*, evitându-se totodată angajarea *„pe căile complicate şi fără ieşire, ale ideii imperiale bizantine şi ale unei reânvieri româneşti a Bizanţului"*[62]. Astfel, *„imitarea servilă sau dominaţia modelului bizantin folosit au fost constant înlăturate în cadrul unei selecţii de sinteză înnoitoare, care nu permite să se vorbească nici de un drept româno-bizantin, nici de instituţii româno-bizantine"*[63].

E de avut în atenţie că *Învăţurile* lui Neagoe Basarab se arată, după cum susţine Val. Al. Georgescu, ca un *„important monument pentru procesul receptării dreptului bizantin şi al ideologiei juridice"*, dar şi faptul că *„în societatea feudală, şi la noi până în plin sec. XIX, un mare număr de instituţii civile (drept şi procedură civilă, drept şi procedură penală, familie, asociaţii-bresle, drept comercial) erau strâns legate de Biserică, însăşi existenţa unei judecăţi bisericeşti de natură civilă generală având o origine bizantină"*[64].

De altfel, romanistul vorbeşte nu doar de o vagă „utilizare" a unor texte juridice disparate sau de o simplă „pătrundere a dreptului

---

(Bucureşti şi Iaşi). (...) Ei duc însă cu toţii, nu numai spre Orientul bizantin în continuă criză, ci şi spre filoelenismul iluminist şi spre luminismul apusean cu importante repercursiuni instituţionale". *Ibid.*, p. 30.

[61] *Ibid.*, p. 287.

[62] *Ibid.*, p. 289.

[63] „Fiecărui mare impuls, sau impact bizantin de ordin instituţional îi corespunde pe planul realităţilor româneşti o treaptă, un culoar în care elementele bizantine preluate, împrumutate, impuse, adaptate, se regăsesc specializate şi integrate în noi şi vaste ansambluri, cu calităţi noi, corespunzătoare epocii diferite în care ne găsim, şi societăţii româneşti în care sinteza are loc". *Ibid.*, p. 288.

[64] *Ibid.*, p. 34. „Instituţii ca *dreptul de ctitorie* şi *trimiria* cu recunoscut impact bizantin, aparţin deopotrivă dreptului de stat şi bizantin". „Biserica era o instituţie globală – pe plan ecumenic şi pe plan naţional –, dar în acelaşi timp, un sistem de instituţii eclesiastice şi, apoi, o placă turnantă pentru un proces de implantare obligatorie a unor instituţii civile şi publice sau de structuri instituţionale, privite ca inseparabile de acţiunea desfăşurată şi de scopurile urmărite de biserică". *Ibid.*, p. 72.

bizantin", ci de un vast şi important proces istoric european desemnat ca o reală *„receptare"* – argumentată şi întemeiată pe documente şi analiză tipologică –, el consemnând în acest sens şi receptarea dreptului bizantin prin Biserică, *„pe măsura rolului ei crescând în cristalizarea şi consolidarea orânduirii de stat"*[65].

Concepţia lui Val. Al. Georgescu trimite către un model ce exprimă o *„structură pluralistă a sistemului global de drept în societatea feudală românească"* şi totodată către rolul istoric al *receptării* dreptului bizantin. Această *receptare* el o interpretează nu numai ca un mod de punere în valoare a moştenirii antichităţii, ci şi ca unul din *„modurile de formare, în primul rând, a dreptului feudal în contrast cu arhaismul societăţilor agrare (obştile săteşti); şi, apoi, într-o primă etapă, şi a dreptului burghez"*[66].

Pentru Val. Al. Georgescu, „receptarea dreptului bizantin canonic şi laic, alături de obicei (el însuşi cu o structură complexă, am zice pluralistă) şi de dreptul nou al domniei, creează dreptului global al societăţii feudale o structură pluralistă"[67]. Referitor la cultura juridică în spaţiul românesc, el crede că *„faptul că principatele au fost, de la început, ţări de drept scris romano-bizantin (public şi privat) a jucat un rol important în istoria instituţiilor române şi conferă trăsături istorice însemnate culturii juridice şi civilizaţiei românilor"*[68].

Pe de altă parte, cu toate că dreptul privat este deopotrivă influenţat de Bizanţ ca şi dreptul public, romanistul ţine să

---

[65] *Ibid.*, p. 76.

[66] „Modul de formare" trebuie înţeles, după academicianul român, ca o „legitate istorică europeană". „Marea majoritate a istoricilor noştri au admis ideea de receptare fie expres (începând fie cu cronicarii şi cu Dimitrie Cantemir), fie implicit, cum înfăţişau aplicarea dreptului bizantin canonic şi laic. Chiar criticii unor forme de receptare, în general de pe poziţii savigniene ale şcolii istorice germane, pornesc de la o concepţie necritică a „obiceiului pământului" sau a „legii ţării", şi au avut în vedere mai mult receptarea specifică a dreptului occidental în sec. XIX şi XX". *Ibid.*, pp. 25-26.

[67] „D. Cantemir, analizând numai obiceiul şi dreptul bizantin, vorbea numai de un *duplex ius*. Tot din descoperirea unei pluralităţi de sisteme istorice de drept pornea noţiunea de *Tripartium ius* a lui Werboczy, sau cea de *utrumque ius* în lumea juridică occidentală. Structura pluralistă a dreptului bizantin a fost studiată de G. Michaélidès-Nouaros". *Ibid.*, pp. 83-84.

[68] *Ibid.*, p. 84. „Receptarea dreptului bizantin care nu mai cerea contacte directe, nici chiar existenţa îndepărtată a imperiului, a condus – printr-un ocol complicat – la formarea dreptului naţional", susţine Val. Al. Georgescu.

accentueze totodată, apropo de *receptare*, faptul că „orice impact bizantin" se loveşte de un „context" sau de o reacţie[69]. Studiul diferitelor instituţii juridice cum e cel al *protimisisului* a permis, spre exemplu, delimitarea şi detectarea aporturilor bizantine adaptate unui context modernizator fără legătură cu Bizanţul[70]. Nu se omite, ci, dimpotrivă, chiar se caută o punere în atenţie a unui necesar raport cumpănitor, a unei cercetări a modului de întâlnire şi a decalcării fecundităţii istorice a civilizaţiei bizantine (şi a bogăţiei geniului romano-grec) în elasticul filtru al contextului autohton spre aflarea şi devoalarea măsurii şi valorii sintezei (receptării) româneşti[71].

În acest sens, e de menţionat o aserţiune a acad. Val. Al. Georgescu ce ni se pare interesantă: *„Bizanţul este mai mare prin ajutorul involuntar pe care l-a dat celorlalţi ca să se nască diferiţi de el, decât prin implantarea fidelă a chipului său, care a fost deopotrivă inimitabil, ireversibil şi, dacă îl privim mai de aproape, imperfect şi tranzitoriu".* Precum e interesant de consemnat că pentru eminentul jurist ***numeroase texte juridice bizantine purtau valori plurivalente pentru mai multe tipuri istorice de societate.***

Pentru a încerca să întrezărim schema unui posibil orizont al modului receptării şi al articulării în dreptul românesc (în dinamica sa istorică) a *dreptului roman* – datorat viziunii Acad. Val. Al. Georgescu – ni se par potrivite şi orientative următoarele accente ale sale:

„Ideologia universalistă de care s-a legat în toată Europa acţiunea istorică a dreptului roman de limbă latină în Occident şi a celui bizantin în Răsărit punea în termeni particulari problema caracterului de drept „străin" a impactului instituţional bizantin.

---

69 „Peste tot şi totdeauna, acţiunea Bizanţului – direct sau indirect – s-a sublimat în creaţii locale". *Idem.*

70 Organizarea judecătorească şi procedura de judecată e considerată ca învederând convingător acest proces. „Termenul grecesc de *anafora*, în sensul de raport pregătitor înaintat domnului spre hotărâre suverană, de către judecătorii delegaţi sau un organ inferior oarecare, se generalizează fără a însemna o creaţie bizantină. El se substituie terminologiei locale existente, iar premizele instituţiei pe care o desemnează se dezvoltă în sens centralizator, potrivit necesităţilor de modernizare". *Ibid.*, p. 31.

71 „În influenţa instituţională a Bizanţului, la nord de Dunăre, ca şi aiurea, suntem îndreptăţiţi să celebrăm, bineînţeles, fecunditatea istorică a civilizaţiei bizantine, bogăţia geniului romano-grec. Dar mai des, şi mai înainte de toate, avem datoria să măsurăm valoarea durabilă a sintezei româneşti şi reuşita celor care, adesea fără voia lor, au îndeplinit această operă, în sec. XIV şi XV". *Ibid.*, p. 84.

Un popor neolatin ca cel român, a cărui istorie a rămas totdeauna deschisă unor impulsuri venind din Europa în care triumfase dreptul roman de limbă latină (îndeosebi dreptul iustinianeu), nu dreptul bizantin, cu baza lui romanistică și iustinianee putea îndeplini în mod brutal și negativ – sugerat de mulți laudatores ai unei cutume rău înțelese – rolul de drept cu adevărat străin. Dimpotrivă, acolo unde periferia noastră romanică risca să aibă urmări de neînlăturat, receptarea bizantină, care la finele sec. XVIII și începutul sec. XIX s-a transformat așa de ușor în receptare de drept iustinianeu și occidentalizat, a constituit, adesea și în mare măsură, obiectiv, și în ultimă analiză, o interesantă și fecundă potențare a romanității dreptului nostru. Este ceea ce în sec. XIX și XX a constituit un prielnic teren de cultură pentru implanturile de drept occidental, a căror bază istorică romanistă nu era străină de „moștenirea" bizantină care participase timp de secole la elaborarea savantă („în stil oriental", neuniversitar) a dreptului nostru și instituțiilor lui"[72].

Prin urmare, în dreptul românesc sunt de observat contactele şi joncţiunile în decursul istoriei pe filieră bizantină sau pe filieră occidentală, pe de o parte cu dreptul bizantin şi, pe de altă parte, în sec. XIX şi XX cu dreptul roman de limbă latină occidentalizat. Atrage atenția o distincţie între dreptul roman (chiar cel iustnianeu) şi dreptul bizantin, dar şi supunerea celui dintâi unui proces de occidentalizare. În secolul XIX şi XX a fost cu alte cuvinte o joncțiune cu acest drept roman „occidentalizat". Ce a determinat şi în ce a constat această pecete de occidentalizare, ce, cum şi cât din acel drept roman s-a occidentalizat e însă o altă chestiune.

Interesant este *modul de receptare* şi faptul că „dreptul roman occidentalizat" a fost un „implant" mult mai direct şi mai brusc decât receptarea „moştenirii" bizantine, ce a fost asimilată în secole, mult mai critic dar, paradoxal, mai organic şi mai creativ. Însă, dacă despre Bizanţ se spune că era *„mare mai degrabă prin ajutorul dat celorlalți să se nască diferiți de el decât prin cel de implantare a propriului său chip"*, se pare că nu acelaşi lucru s-ar putea spune despre „Occident", a cărui tindere e mai degrabă permanent activată spre *„implantarea propriului său chip"*, de factură, mai cu seamă, aniconică şi iconoclastă după sec. XVIII.

Nu trebuie trecută cu vederea nici „elaborarea savantă" „în stil oriental" a dreptului nostru şi a instituţiilor lui la care participase

[72] *Ibid.*, p. 288.

„moştenirea bizantină”, elaborare ce pare situată într-un mod mai degrabă proxim artei decât ştiinţei juridice[73]. În acest sens, este de văzut şi dacă ceea ce s-ar numi tradiţia juridică românească, nu doar în sensul istoriei recente şi moderne, este de natură doar (şi strict) nomotetică, dacă este într-o filiaţie ce privilegiază forma, norma şi/sau legea sau substanţa, fapta?[74]

Val. Al. Georgescu vede în specificul latin al poporului român şi în înrudirea dintre baza istorică a dreptului occidental, anume dreptul roman, şi „moştenirea bizantină” punţile sau terenul de cultură care au făcut posibilă o astfel de joncţiune ce a generat „o interesantă şi fecundă potenţare a romanităţii dreptului nostru”. Însă, chestiunea care se pune credem că nu este doar cea a fecundei potenţări a romanităţii dreptului nostru, ci şi a sensului occidentalizării induse cu această ocazie, şi, mai ales, a spiritului acestei occidentalizări, spirit fie datorat creştinismului apusean (catolic sau reformat) sau, mai cu seamă, şi mai abrupt, iluminismului secularizat şi laicizant.

În ceea ce priveşte receptarea dreptului bizantin canonic şi nomocanonic este desigur consemnat rolul instituţional al Bisericii (Ortodoxe), după cum *„receptarea dreptului nomocanonic, înfăptuită sub egida bisericii cu acordul statului, era deopotrivă o treabă de stat”*[75]. Dar implantul din sec. XIX şi XX al „dreptului roman occidentalizat”

---

[73] Val. Al. Georgescu consideră că numeroase judecăţi aveau o formă orală, că „înainte de reformele lui C. Mavrocordat şi Alex. Ipsilanti (sec. XVIII), referinţa la textul de lege aplicat era cu totul excepţională”. *Ibid.*, p. 77.

[74] Raluca Bercea crede că interpretarea juridică, în sens clasic, este profund tributară exegezei biblice ale cărei principii remarcate şi subliniate de ea sunt recunoaşterea în favoarea unei autorităţi interpretative unice, prezumţia că textul are un sens unic şi de nedisputat, distincţia dintre sensul corect şi cel(e) incorect(e), încrederea că există o metodă corectă de interpretare. În acest sens, Raluca Bercea ia drept dovadă faptul că „monumentul care stă la baza tradiţiei juridice romano-germanice, Digestele lui Justinian (533), este protejat de orice comentarii doctrinale prin decizia împăratului, creându-i-se, din acest punct de vedere, o imunitate interpretativă”. Raluca Bercea, *Dreptul (judecătorului) este cultură* în Pandectele Române, nr. 6/2011, Bucureşti, Wolters Kluwer, pp. 15-36. În ceea ce priveşte înţelegerea exegezei biblice, putem spune că modalitatea prezumată de Raluca Bercea ca legalistă, corectă, necreativă, reducţionistă nu se regăseşte în orizontul tradiţiei răsăritului creştin, unde, încă din primele secole, au existat şcoli diferite ca orizont exegetic, precum cea din Antiohia, respectiv cea din Alexandria, etc.

[75] Val. Al. Georgescu, *op. cit.*, p. 77.

cât şi în ce fel a mai implicat Biserica? Agenţii de odinioară, implicaţi în receptarea critică, în sinteză creativă, precum şi factorii de influenţă ai contextului, oare nu şi-au atenuat şi modificat rolurile sau schimbat statutele şi/sau modurile receptării? În ce fel?

Ideologia universalistă – de care s-a legat acţiunea istorică a dreptului roman de limbă latină în Occident dar şi a dreptului bizantin – aşa cum o consemnează reputatul jurist, îşi descoperă, credem, o reală provocare, şi poate chiar limita, în asumarea, susţinerea, promovarea structurii pluraliste, a diversităţii şi a identităţilor particulare. În acest sens ni se pare relevantă consemnarea că **Bizanţul a fost important prin aportul dat celorlalţi să se nască diferiţi de el**. Credem însă, spre deosebire de Val. Al. Georgescu, că „Chipul Bizanţului", amprentat fiind în spiritul său de creştinismul răsăritean, avea în chipul său acest potenţial al prezervării, susţinerii şi promovării diversităţii, al gestionării pluralităţii şi totodată a *relaţionării*.

Cu alte cuvinte, nu am vedea chipul bizantin străin de naşterea „celorlalţi ca diferiţi de el", ci reflectat şi implicat întru spiritul său în gestarea acestei diversităţi. De altfel, eminentul jurist vorbeşte, cum am arătat, de *„valori plurivalente"* ale unor texte bizantine valabile *„pentru mai multe tipuri istorice de societate"*. De aceea, în ceea ce priveşte ideologia universalistă a *„dreptului roman occidentalizat"* şi cea a dreptului bizantin, credem că survin cu necesitate nuanţe şi diferenţieri în ceea ce priveşte situarea şi relaţionarea faţă de particular şi de pluralitate. Chipul dreptului bizantin ne pare proxim *universalului singular*, *universalului întrupat* ce subzistă, se desfăşoară şi relaţionează în chip personal inter/intra/infra comunitar.

Totodată, credem că e de avut în atenţie structura pluralistă a dreptului în societatea feudală românească şi chiar structura pluralistă a *dreptului obişnuielnic* întemeiat pe obicei, la care trimite savantul jurist. Implantul „dreptului roman occidentalizat" din sec. XIX şi XX s-a desfăşurat pe aceleaşi coordonate de structură plurală a dreptului? A prezervat-o, a susţinut-o, a modificat-o, a anulat-o? Astăzi structura pluralistă a dreptului românesc mai există? Mai este eficace? Se mai poate vorbi, spre exemplu, de *receptare*, de spirit critic şi de sinteză creatoare în raport cu dreptul european implantat în secolul XXI?

Studiile şi lucrările acad. Val. Al. Georgescu cu privire la procesul şi mecanismele *receptării* dreptului roman (occidentalizat) şi a dreptului bizantin în spaţiul românesc, la dinamica instituţiilor feudale etc., aduc indubitabil o importantă contribuţie în sesizarea şi articularea unor axe specifice culturii juridice autohtone. Procesele şi mecanismele *receptării*, pe care, ca important istoric al dreptului românesc, şi-a focalizat atenţia, până în detaliile concrete ale instituţiilor juridice, ar putea constitui repere în actualitate pentru recuperarea şi reactivarea unui *chip şi mod al receptării*; o recuperare a *receptării* care, însă, e chemată să recucerească vigilenţa spiritului critic, dar totodată creativ, de odinioară, dar şi să resuscite modul viu, activ şi participativ, al *receptării*, în ambianţa dinamică şi modulată a culturii juridice desfăşurată în spaţiul românesc. E vorba de o *cultură juridică* care nu trebuie să fie doar o istorie trecută, ci una care să se păstreze vie şi dinamică în permanentă actualitate. Pentru aceasta e necesar ca juriştii români să redescopere ca viu *spiritul acestei receptări*. Spirit pe care îl vedem – *cum altfel?* – acoperit şi nutrit de chipul iconic al creştinismului răsăritean.

De altfel, *receptarea* a presupus dintru început nu doar o deschidere, ci şi o diferenţă, un hotar nu atât de spaţiu geografic cât, mai ales şi mai întâi, de tip mental şi spiritual, ca aşezare ce arată un *anume chip al omului în rostul său comunitar*. De fapt, în adâncime, ne aflăm în faţa unor *„probări ale duhului”*, în cumpănirea unor *„judecăţi la hotare”*, în proximitatea unor întâlniri culturale mediate de vehiculul juridic. Ne aflăm în pragul unor contacte şi interferenţe nu simplu de natură juridică. În atare sens, sigur amprentarea occidentală a „dreptului roman” are în sine reflexiile unui orizont cultural de o anume coloratură. Mai mult, sunt semnalate, după cum am văzut, şi deturnări ideologice ale dreptului roman şi ale dreptului natural în filiaţia sa occidentală, cu apanajul lor de mutaţii şi transformări, ce au re-definit, în zorii modernităţii, *individul*, *societatea*, *statul* şi legăturile dintre acestea, şi au conferit un conţinut particular valorilor şi principiilor, tributar unei filozofii politice şi juridice anume, chiar dacă fură declarate şi proclamate ca „universale”.

II.2. Aplicări jurisdicționale ale Dreptului
– inevitabila dimensiune culturală a Dreptului –

Pentru Raluca Bercea, aplicarea jurisdicțională a dreptului, considerată de departe cea mai complexă, este condiționată de elementul cultural, relevantă fiind, pentru această aplicare jurisdicțională a dreptului, perspectiva pe care membrii aceleiași *comunități culturale* o au despre actul de justiție[76]. De fapt, Raluca Bercea abordează într-un studiu al său *dominarea culturii de către drept* (sau despre machiavelismul judecătorului european), *dependența dreptului de cultură* (se are în vedere interpretarea jurisdicțională culturală diferențială a dreptului), dar și *recunoașterea culturii de către drept* (sau despre cum instanțele naționale sunt cel mai bine situate spre a evalua și răspunde nevoilor societății).

Autoarea consemnează alături L.M. Friedman[77], amintit ca cel care a inițiat conceptul de *cultură juridică* în câmpul cercetării juridice, și pe comparatiștii în drept contemporani – ce văd în conceptul de *cultură juridică* semnul apartenenței lor la un *proiect cognitiv diferit* –, care fac o analiză „mai degrabă hermeneutică, al cărei scop este să asigure înțelegerea vieții dreptului printr-o investire cu sens a acestuia". „Premiza fundamentală a acestui demers este că regula de drept nu are o existență empirică ce poate fi, în mod semnificativ, desprinsă de lumea de semnificații ce caracterizează *cultura juridică*". Regula de drept este înțeleasă astfel ca una care articulează și vectorizează, ca una care scoate la suprafață și încorporează o anume sensibilitate culturală.

---

76 Bercea Raluca, *art. cit.* Autoarea nu are deci în vedere doar faptul că interpretarea, chiar legală, este profund marcată cultural – autorii acesteia fiind condiționați de propriul sistem juridic, de propria formație intelectuală și profesională, de modul propriu în care cultura din care provin este reflectată în drept.

77 Pentru L.M. Friedman cultura juridică desemnează „acele părți ale culturii generale – obiceiuri, opinii, moduri de a face și de a gândi – care orientează forțele sociale către sau în direcția dreptului în diverse moduri" și determină „când, de ce și unde folosesc oamenii dreptul, instituțiile juridice și procesul juridic și când folosesc alte instituții sau nu fac nimic", reprezentând „o variabilă esențială în explicarea producțiilor juridice". Raluca Bercea amintește pe un important critic al conceptului de cultură juridică, anume Roger Cotterrell, care arată că „ar putea, într-adevăr să fie imposibiă dezvoltarea conceptului de cultură juridică cu suficientă precizie analitică pentru a se i se putea conferi o utilitate substanțială ca o componentă a teoriei juridice și, în special, pentru a-i permite să funcționeze ca o variabilă explicativă semnificativă în cercetarea empirică din domeniul sociologiei dreptului". *Ibid.*, p. 17.

Este interesant că reinterpretarea clasificării ansamblurilor naţionale de drept pozitiv în sisteme de drept, în cheia *culturilor juridice*, de către Legrand, restrânge, conform R. Bercea, perspectiva asupra culturilor juridice la moduri de înţelegere ale realităţii sau la mentalităţi. Autoarea observă că, în atare accepţiune, *cultura juridică* îi apare şi lui Cotterrell ca un concept util, în măsura deci în care „poate evoca sentimentul unei diferenţe bogate şi complexe, importantă în aprecierea, cu titlu general şi preliminar, a modului în care variază înţelegerea juridică sau stilurile de analiză şi interpretare juridică, chiar dacă elementele care marchează diferenţa rămân agregate, difuze, indistincte”[78].

În ceea ce priveşte *dreptul ca proiecţie culturală*, având în vedere un sens extensiv al conceptului de *cultură juridică*, este propus ca relevant nu doar modul în care românii se raportează la aplicarea dreptului de către judecător, dar şi proiecţia pe care judecătorul de la Strasbourg însuşi o face asupra aplicării dreptului în România.

Din perspectiva *dominării culturii de către drept*, se subliniază faptul că dreptul intervine uneori „în scopul de a consacra, fundamenta sau consolida dimensiuni culturale (sau chiar identitatea culturală)”. Este important, din acest unghi de vedere, sensul *acquis*-ului *comunitar* în *dreptul unional*, mai cu seamă sensul său dinamic (dincolo de cel static ce conţine elementele cu caracter normativ obligatoriu în sincronia dreptului Uniunii Europene), ce „reprezintă condiţiile instituţionale în continuă schimbare, care rezultă din procesul constructiv de *integrare prin intermediul dreptului*”, precum şi rolul Curţii de Justiţie a Comunităţilor Europene în sedimentarea şi evoluţia acestuia.

Este interesantă chestiunea raportului între *acquis*-ul ca reflectare a dreptului instituit şi procesul prin care acesta este instituit, proces de instituire ce se poate devoala ca o *„inovaţie normativă radicală care presupune transgresarea unui acquis iniţial”*. Chestiunea aduce în atenţie, prin acest tip de raport, şi oportunitatea evaluării

---

[78] Raluca Bercea ţine să menţioneze comparaţia între L.M. Friedman şi Legrand făcută de Cotterrell, care apreciază că „folosind conceptul în discuţie pentru a califica şi sublinia diferenţele între modurile de gândire şi concepţiile diferiţilor actori ai vieţii juridice, mai degrabă decât pentru a sublinia raporturi cauzale între cultură şi drept, Legrand impune, de fapt, un concept interpretativ mai puţin vulnerabil prin statutul său, decât unul explicativ ştiinţific”. *Ibid.*, p. 18.

juste a relației dintre Comunitatea Europeană *dobândită* (acquis-ul comunitar) respectiv modul și sensul *procesului de dobândire* (acquis-ul comunitar în sens dinamic). Transgresarea sensului originar al *acquis*-ului aduce, prin interpretarea ce se impune prin forța normativă, un sens nou care reconfigurează construcția comunitară și metamorfozează sedimentele *acquis*-lui, instituindu-se astfel *o nouă* ordine juridică europeană, autonomă în raport cu cea de drept internațional public[79].

O serie de interogări sunt inevitabile.

„Se poate vorbi de emergența unei identități europene culturale comune? Este, în prezent aceasta calitativ diferită de valorile promovate de Consiliul Europei la data înființării sale? Este relevantă poziția Curții de Justiție a Uniunii Europene care vorbește, încă din anii 80, de o ordine juridică constituțională? Sunt cetățenia, constituționalitatea europeană, efectul direct al dreptului Uniunii Europene și, mai nou, recunoașterea unei liste de drepturi fundamentale obligatorii pentru statele membre cel puțin elemente ale unei identități europene în curs de consolidare? Se poate, oare, decela un substrat cultural al dreptului unional (desigur diferit după cum este vorba de dreptul primar, convențional, sau de dreptul legiferat sau instituționalizat)?”[80]

În ceea ce privește *dependența dreptului de cultură* sau interpretarea jurisdicțională diferențială a dreptului se aduce în atenție faptul că prevalența dreptului Uniunii Europene în raport cu sistemele naționale de drept este recunoscută de ordinile juridice naționale doar în raport cu dreptul ordinar și „într-o măsură semnificativ mai mică în ceea ce privește dreptul național constituțional”.

R. Bercea observă că, în România, intersectarea *dreptului național* cu *dreptul unional* a suscitat un entuziasm evident încă de la

---

[79] „Acquis-ul comunitar constă tocmai în aceea că tratatele de drept comunitar sunt acorduri care creează exclusiv obligații reciproce între statele contractante, poziție care se suprapunea pe deplin pe starea de fapt (și drept) afirmată de dreptul internațional public. Or, transgresând acest acquis, Curtea procedează la o inovație normativă radicală, impunând efectul direct al dreptului comunitar. Inovația se realizează printr-un demers ce poate fi apreciat ca paradoxal: raționamentul Curții pare să sugereze că aceasta procedează în deplină coerență cu Tratatul, al cărui sens dobândit, autentic, nu face decât să îl interpreteze, deși, de fapt, ea transgresează sensul originar, impunând prin forța sa normativă, ca sens nou dobândit, un sens diametral opus, care va exprima din acel moment natura însăși a construcției comunitare”. *Ibid.*, p. 25.

[80] *Ibid.*, p. 26.

începutul perioadei de pre-aderare şi o confuzie cvasi-generalizată, în mintea judecătorului constituţional, ulterior aderării. Astfel, interpretarea doctrinară, oferită din perspectiva dreptului constituţional naţional, s-a făcut în direcţia înrădăcinării tezei potrivit căreia *„prevalenţa dreptului unional este limitată la dreptul ordinar, cu excluderea din discuţie a dreptului constituţional”.* Conform R. Bercea legiuitorul a deschis calea unor interminabile discuţii de doctrină având ca obiect delicata problemă a *„controlului de constituţionalitate a dreptului unional (din perspectiva dreptului intern), respectiv a contradicţiei între un astfel de control şi prevalenţa indiscutabilă a dreptului unional, inclusiv asupra dreptului constituţional intern (din perspectiva dreptului unional)”.*

În perioada pre-aderare Curtea constituţională pare să opineze în favoarea unei poziţii supra-legislative, dar infra-constituţională a dreptului comunitar, în vreme ce post-aderare se remarcă o evitare a tranşării raportului dintre dreptul comunitar şi dreptul intern. Dezbaterea se mişcă între termenii de *supremaţie*, *prioritate* şi *complementaritate*[81].

Poziţia judecătorului constituţional dar şi a judecătorului ordinar naţional, în perioada post-aderare, R. Bercea crede că este în întregime explicabilă prin factori culturali – *cultura juridică* fiind înţeleasă în acest context în sensul „particularităţii inerente sistemului naţional de drept alimentat de tradiţia juridică naţională”.

Pornind de la modele diferite ale teoriilor sistemelor europene de drept – *tradiţia romanistă* nomotetică (ce are ca figură centrală legea) şi tradiţia *coomon law* idiografică (care dă întâietate faptului) – judecătorul constituţional şi ordinar naţional, având o filiaţie, după R. Bercea, în linia tradiţiei romano-germanice, este pus în faţa unei

[81] Opinia concurentă la Decizia Curţii Constituţionale nr. 1656 din 28 decembrie 2010 remarcă faptul că în Constituţia României sunt folosite două concepte distincte, şi anume *„supremaţia Constituţiei”* şi *„prioritatea de aplicare a dreptului comunitar”*, şi că jurisprudenţa constantă a Curţii de la Luxemburg înclină spre prioritatea de aplicare a dreptului comunitar, conchizând că „ordinea juridică a Uniunii Europene şi ordinea constituţională internă constituie seturi complementare de norme juridice, iar relaţia dintre ele nu se bazează pe o ierarhie a normelor, astfel încât conceptul de supremaţie este înlocuit de conceptul de prioritate. De altfel, nici Curtea de Justiţie a Uniunii Europene în jurisprudenţa sa nu foloseşte conceptul de ordine juridică superioară sau inferioară”. *Ibid.*, p. 31. R. Bercea comentează că lămurirea în termeni de complementaritate a acestui raport este, în fond, irelevantă.

dificultăți generate de raportul dintre tradiția nomotetică națională și primatul dreptului unional jurisprudențial.

Cu referire la perioada pre-aderare se arată că *„în spiritul tradiției nomotetice din care provine, este de așteptat ca judecătorul național să admită cu dificultate că o normă de drept intern (consacrată într-un text de lege) poate fi invalidată de un principiu al dreptului (fie el și comunitar), chiar consacrat pe cale de jurisprudență (aparținând, deci, unei tradiții idiografice)”*[82].

R. Bercea consideră *contextul* ca fiind cel care făcea cvasi-imposibil ca judecătorul național să recunoască prevalența unei reguli jurisprudențiale de drept european (primatul dreptului unional) în raport cu textul propriei constituții naționale.

Pe de altă parte se au în vedere dificultăți generate de specificul sistemului constituțional național, considerat dualist în privința dreptului internațional general, față de aplicarea imediată a dreptului unional. În atare sens, judecătorul național exprimă două tipuri de reticențe ce reflectă o opoziție între dreptul intern și cel non-intern. Întâia, exprimă neîncrederea judecătorului național față de construcția „potrivit căreia dreptul pozitiv față de care este chemat să îi confere interpretare și aplicare se compune, deopotrivă, din dreptul intern și din dreptul european (care, neavând a fi receptat în ordinea internă, se integrează totuși automat în dreptul pozitiv ca urmare a efectului imediat, deci trebuie aplicat). A doua, exprimă faptul că „această dihotomie, drept intern vs. Drept extraneu sistemului, va face ca judecătorul național să resimtă neîncredere în textul normei internaționale, chiar atunci când propria constituție o plasează expres într-o poziție privilegiată”[83].

Recunoașterea culturii de către Drept este abordată de R. Bercea în sensul justificării faptului că *„instanțele naționale sunt (uneori) cel mai bine situate spre a evalua și răspunde nevoilor societății”*. Problematica are în primul rând în atenție remarca vizavi de referințele doctrinare, din ce în ce mai numeroase, la conceptul de *cultură juridică*, ce atrage după sine o necesară cercetare juridică care să îl aibă în atenție chiar la modul sistematic. Se observă totodată că, în fond, cultura rămâne totdeauna un implicit al dreptului, exceptând faptul că dreptul nu renunță la postulatul uniformității sau la caracterul ei indiferent pentru jurist.

---

[82] *Ibid.*, p. 32.
[83] *Idem.*

R. Bercea constată că şi în absenţa conceptualizării culturii de către teoria dreptului se poate întâmpla, deşi relativ rar, ca judecătorul să ţină seama de diversele dimensiuni ale culturii relevante juridic[84].

Perspectiva culturală asupra aplicării jurisdicţionale a dreptului, pe care o propune, arată că, în fond, *„un judecător a cărui misiune este să asigure un standard minimal de uniformitate în materia deloc nesemnificativă a drepturilor fundamentale recunoaşte că acest standard variază în funcţie de specificul cultural naţional"*. Ea consemnează, în final, ca pe un manifest ce priveşte nevoia de înţelegere nuanţată a dreptului, care nu poate surveni în afara unui context cultural, opinia judecătorului Bonello:

„O curte a drepturilor omului nu îşi poate permite să sufere de Alzheimer istoric. Nu are dreptul să nesocotească continuum-ul cultural al dezvoltării în timp al unei naţiuni şi nici să ignore ceea ce, de-a lungul secolelor, a contribuit la conturarea şi definirea profilului unui popor. Nici o curte supranaţională nu îşi poate substitui capriciile etice calităţilor pe care istoria le-a imprimat identităţilor naţionale. O jurisdicţie europeană nu poate fi chemată să spulbere sute de ani de tradiţie europeană. Nici o curte şi, cu siguranţă, nu această curte îi va tâlhări pe italieni de o parte din personalitatea lor culturală"[85].

Ni se pare extrem de oportună această aducere în atenţie a *culturii* în proximitatea unei acute (re)întâlniri cu dreptul în plan doctrinar, legislativ şi interpretativ/aplicativ jurisdicţional şi jurisprudenţial, *cultura juridică* apărând, la începutul mileniului al treilea, ca orizont valoric de fundamentare şi sens al dreptului, de luat evident în considerare, mai cu seamă că, în perspectivă globală, ea exprimă şi conotaţii identitare, ce descoperă realele premize ale prezervării plurale, dialogice şi participative a identităţilor individuale, comunitare, etatice.

Vizavi de *dominarea culturii de către drept*, apropo de *„machiavelismul judecătorului european"*, putem spune, în alt sens, că *acest* drept

---

[84] Se expun aici două speţe, *Shalk şi Kopf c. Austria* (plângerea unui cuplu de homosexuali din Austria, cărora li s-a refuzat dreptul de a se căsători) şi *Lautsi ş.a. c. Italia* (reclamanţii italieni au invocat faptul că crucifixele de pe pereţii claselor din şcolile de stat pe care le frecventează le încalcă dreptul la educaţie şi libertatea de gândire, conştiinţă şi religie).

[85] *Ibid.*, p. 36.

care domină cultura este de asemeni tributar unei inevitabile proiecţii culturale, ca marcă a unei *culturi anume* care se instituie prin acest *anume drept* astfel instrumentalizat[86].

De altfel, s-a afirmat just de anumiţi autori că, în fond, chiar şi democraţia modernă este tot sub o amprentă culturală, la fel cum tot o cultură anume, sau un model cultural printre altele, este şi cea care juisează sub stindardul *drepturilor omului* şi a ceea ce se cheamă *drepturi fundamentale*. Paradoxal, dreptul contemporan are, volens nolens, o indubitabilă natură culturală...

Prin urmare, Dreptul este şi apare ca loc de întâlnire, uneori implicit alteori explicit, al culturilor diverse, devoalând, uneori negrăit alteori expres, sensuri şi semnificaţii ale unor orizonturi metajuridice. De aici, devine extrem de importantă, metodologic, abordarea *dreptului în context* în cheia *culturilor juridice*. Nu trebuie să mire faptul pluralităţii *culturilor juridice*, ce ni se pare că este chiar un motiv fundamental în această dezbatere. Aceasta întrucât tocmai identificarea ireductibilului paradigmatic al fiecărei *culturi juridice* credem că oferă premize de fundamentare şi sens ordinilor (şi juridice) specifice. În acest sens se poate spune că a nu lua în considerare caracterul cultural al democraţiei, a o decupa de varia contexte şi a o impune ca panaceu global denotă mai degrabă un

86 A. Supiot atrage atenţia că instrumentalizarea surselor Dreptului afectează puterea legislativă sau reglementară, dacă se exercită în vederea realizării obiectivelor fixate de convenţiile la care au aderat Statele. „La fel cum consiliile de conducere ale marilor companii sunt supuse realizării obiectivelor de creaţie a valorii, la fel guvernele majorităţii Statelor (excepţie Statele Unite) sunt invitate astăzi să instrumentalizeze programele la care au aderat în mod liber şi care aplică „norme tehnice" elaborate de autorităţi internaţionale. Numeroase ţări din Sud sunt astfel invitate să se plieze după voinţa disciplinelor de „planuri de ajustare" structurală, care aplică indicatori de gestiune sănătoasă, definiţi de experţii instituţiilor financiare şi economice internaţionale. Uniunea Europeană a elaborat noi moduri de „guvernare", potrivit cărora statele membre trebuie să se pună de acord asupra unor indicatori comuni, elaboraţi de Comisie, care trebuie apoi să „ghideze" politicile desfăşurate la nivel naţional. Departe de a se limita la chestiunile sociale, această „metodă deschisă de coordonare" a devenit forma tipică a „guvernării" europene după adoptarea criteriilor de convergenţă economică şi materii la care a condus moneda comună". Supiot Alain, *Homo juridicus, eseu despre funcţia antropologică a dreptului*, Bucureşti, Rosetti Educaţional, 2011, pp. 275-276.

simptom de alienare a democrației, ce o cabrează în puseuri tiranice[87].

Este evident de altfel că perspectiva construcției europene, ce se mişcă în orizontul unei reducții moniste a ordinii juridice comunitare, exprimă, credem, o eroare de fond, situată în primul rând la nivel doctrinar; eroare ce, neluată în considerare, face posibilă deschiderea cutiei pandorei, prin toga judecătorului european, înspre un orizont teleologic particular, uniformizant, generat prin procesul interpretativ/aplicativ.

De aceea, pe de o parte, credem că se impune o urgentă reevaluare critică a caracterului monist al acestei ordini europene, şi, pe de altă parte, credem că se arată stringentă nevoia recunoaşterii şi a afirmării, concomitente, a unor ordini de drept specifice, ce se mişcă în lăuntrul fundamentelor valorice particulare şi a sensurilor diverse, proprii unor modele societale, comunitare, etatice, străine de stereotipuri uniformizante.

Nu se poate translata şi extrapola decât abuziv de la un nivel al intereselor comune, cu precădere şi inițial, de natură economică, spre un nivel valoric şi principial, presupus comun, fără o reală aprofundare a conținutului acestor valori şi principii într-o dezbatere care să ia în atenție supozițiile paradigmatice şi rădăcinile lor mai adânci ca inevitabile resurse şi limite ale interpretării.

Cultura juridică – înțeleasă ca o proiecție, ca o reprezentare, ca o imagine a modului cum un individ, fie el român sau german, francez, englez sau olandez etc., se raportează perceptiv la aplicarea dreptului de către un judecător – exprimă un înțeles al conceptului de cultură juridică, mai degrabă reducționist şi peiorativ decât un sens autentic, generos şi elevat al său. Se poate spune şi că proiecția pe care judecătorul de la Strasbourg însuşi o face asupra aplicării dreptului în România exprimă mai cu seamă o abordare – canalizată şi orientată prin propriul său filtru, amprentat de a sa cultură juridică – a unei alte problematici, de natură juridică diferită, dintr-un spațiu cultural cu coordonate specifice. Adică, ne aflăm şi într-o zonă de tectonică juridică, pe o linie de contact, de hotar, a culturilor juridice distincte ce trebuie receptate ca atare.

---

[87] A se vedea pericolele ce privesc tendințele fundamentaliste ale *Drepturilor omului* semnalate de A. Supiot.

Desigur nu se poate evalua ca fiind o cultură juridică ceea ce se constituie de fapt din injustiţiile (neajunsurile, nerealizările, ratările, etc.) unor „acte de justiţie" reziduale, fie ele datorate unor actori juridici şi/sau modului de alcătuire şi articulare a structurii din lăuntrul unei ordini juridice. De ce nu ar fi acestea mai degrabă (şi) efecte (nu cauze) ale importului sau ale implementării artificiale, sincronic mimetice, a unor structuri juridice improprii, şi semnele unei inadaptări şi inadecvări la reconfigurări şi transmutări ale sensului dreptului, după modul caracteristic unei *alte culturi juridice*?...

Cultura juridică trebuie să exprime în primul rând un miez nuclear, tare şi dens – care să permită o înrădăcinare dinamică, plină de sevă, într-un orizont fundamental specific, valoric şi teleologic, ireductibil – care să exprime şi (re)genereze chipuri şi moduri etatice, societale şi ordini juridice izomorfe.

Controlul de constituţionalitate al *dreptului unional* este absolut necesar şi trebuie realizat din perspectiva *culturii juridice anume* pentru a prezerva o ordine juridică şi societală (comunitară, etatică) specifică[88]. De altfel, trebuie instituite la nivel constituţional filtre, pârghii şi articulaţii vectorizante care să prezerve pluralitatea unor ordini juridice specifice (în hotar etatic, comunitar, personal), să protejeze şi să susţină un sens comun al unei comunităţi culturale, identitare, afiliat unui orizont cultural juridic specific.

Este de semnalat riscul mutaţiei produse în *dreptul comunitar* unional, ce îşi justifică principiile de bază prin referinţă la particularii resortisanţi ai statelor membre (declaraţi, prin interpretare, subiecţi de drept comunitar), care sunt astfel „dez-legaţi" de o anume ordine societală (de fundament şi sens comun) pentru a fi

---

[88] Gh. Mihai consideră că, de pildă, „Eutanasia nu poate fi reglementată *omni* et *soli*, căci spiritul colectiv al comunităţilor diferă după tradiţii, după educaţie, după modele de viaţă înrădăcinate în conştiinţa comunitară. Oricât s-ar apropia naţiunile, sub aspectul civilizaţiei tehnice, ele rămân entităţi bine distincte şi dreptul pozitiv nu poate ignora această realitate fără să rişte nerespectarea prevederilor lui". Sau, apreciază că: „ Aşteptările omului-român nu sunt aceleaşi cu aşteptările omului-canadian sau ale omului-chinez; între omul abstract al drepturilor lui fundamentale şi omul terestru se interpun variabile de locuri şi vremuri greu de contabilizat". Sau: „Individul-om acceptă să-şi limiteze libertatea în favoarea unei ordini necesare pentru sine şi pentru ceilalţi, dar cu condiţia ca legea română sau franceză sau chineză sau norvegiană sau afgană să nu-l oprime, să nu-i deformeze interesele, **să nu-i mistifice orizontul de valori** (*subl. n.*); pe scurt spus, el se supune unei legi drepte pe măsura lumii lui şi nu se supune − într-un fel sau altul − unei legi resimţită ca nedreaptă". Gh. Mihai, *op. cit.*, p. 80.

integrați (nu oricum, ci într-un anume fel) într-o *„comunitate de destin”* de al cărei fundament și sens nu sunt conștienți, nici conștientizați și nici responsabilizați. Topirea și recompunerea acestor resortisanți într-o așa numită „Uniune” și „Comunitate”, ce tinde și se extinde sub forma unui imperiu înglobant[89], trebuie urgent

[89] Mădălina Virginia Antonescu consideră că U.E. reprezintă un tip original de imperiu, un tip inedit de imperiu laic, un imperiu postmodern „caracterizat prin trăsături imperiale clasice (teritoriu, monedă, cetățenie, birocrație, drept, valori proprii, civilizație proprie în etapa de formare), cât și prin caracteristici novatoare imperiale: expansiune nu prin mijloace militare, ci prin negociere și armonizare a statelor membre cu standardele impuse; (...) încorporarea de state cu tradiții democratice care și-au însușit valorile economiei de piață și ale democrației; o componentă de asistență socială și ecologică, de protecție a drepturilor omului” etc. U.E. este încadrat de Mădălina Virginia Antonescu în categoria imperiilor de seducție, ce, ca „imperiu al prosperității”, se extinde pașnic „prin mijloace persuasive, de seducție, prin calitatea de far civilizator”, spre deosebire de „imperiile marțiale de primă generație (cele care folosesc forța militară și politica constantă de anexări teritoriale) și de imperiile androgine de a doua generație (care îmbină negocierea cu viitoarele state membre cu metode violente față de componente)”. Acest „imperiu-organizație”, „imperiu-rețea” apare pentru autoarea articolului ca o trecere de la imperiile feudale, ce acreditau ideea unor „unități artificiale, forțate”, la un nou tip de imperiu ce practică ideea „unității în diversitate”. Astfel că U.E., în viziunea sa, „se sustrage etnicismelor și naționalismelor (latura emoțională a imperiilor vechi) și se axează pe o politică rațională (tehnocratizare, domnia legii, cultura politică de tip comunitar)” Mădălina Virginia Antonescu, *Uniunea Europeană: marea ruptură dintre imperiile tradiționale și cele postmoderne*, în Geopolitica, II, nr. 7-8, București, Top Form, 2004, pp. 30-32. Credem că acest imperiu post-modern − U.E. − se descoperă, fără efort pentru ochiul treaz, ca o „fata morgana”, atât în privința „prosperității” cât și în cea de „far civilizator”, ce promite satisfacții pe care nu le va împlini niciodată. Dimpotrivă, se va arăta a fi contrariul, imaginea răsturnată a ceea ce vrea să apară... Scamatoria cu „unitatea în diversitate” nu e rațională decât declarativ, ca mască ce atrage atenția. În fapt este irațională, manipulatorie, și instituie o ordine ce înghite hotarele diversității, fie dizolvându-le, fie transmutându-le. Iluzia e că cei intrați și odată ajunși în borta acestei ordini mai pot fi ei înșiși și mai pot controla situația de pe valul umorilor tenebrelor intestinale... Vor fi ingerați și asimilați acestei ordini ca mutanți... Pe de altă parte, această vehiculată dualitate schizoidă – „rațional vs emoțional” – e o „schemă culturală”, putem spune caducă, ce operează și (încă) prinde adepții cantonați în limitele unui umanism castrant, tributari rațiunii cimentate în superbia unilateralității autosuficiente. Despre inteligența emoțională, rolul său în dezvoltarea personalității, în relaționarea socială, în leadership, etc. s-a scris serios și cu succes. Dar *chipul omului*, în sens creștin răsăritean, trimite către o taină mai adâncă și decât rațiunea și decât emoția. Acest U.E. ca „far civilizator” țintește și călăuzește unilateral, (din)spre Apus... E o civilizație a cărei lumină pâlpâie din ce în ce mai neputincios, mai stins, deși aparent pare să convingă că ar fi la intensitatea maturității sale.

descoperită din perspectiva *culturii juridice* ce o subîntinde şi a *tipului uman* pe care îl propune, pentru că dreptul, chiar şi în aceste coordonate şi axe *unionale*, nu poate fi deposedat de o implicită funcţie antropologică. *Cine este omul?...Care comunitate?...*

Aşa zisa limitare a *drepturilor suverane* este gravă tocmai când ea neagă, inevitabil, orizontul unei culturi juridice, şi, în acelaşi timp, contestă un sens şi un fundament societal şi comunitar particular, cu un anume orizont valoric. Invocarea inatacabilităţii apriorice a bazei juridice a „Comunităţii", ce antrenează o limitare definitivă a *drepturilor suverane*, se înscrie într-un tabu rudimentar care ascunde faptul că această bază juridică nu este *neutră*, ci este cert tributară unei construcţii culturale specifice, de o anume instrumentalizare juridică.

Instituirea acestei baze legale ca ordine tabu, (pseudo)sacrosantă, într-un mod tenace, dar netransparent şi insidios, este evident ilegitimă – întrucât nu a oferit posibilitatea prealabilă de dezbatere reală, de participare conştientă şi responsabilă vizavi de fundamentele ce o întemeiază –, şi riscantă, întrucât promovează, e drept în lumini de catifea, un monism al ordinii juridice, absorbant, dizolvant, cu privire la pluralitatea firească, legitimă, a ordinilor etatice, comunitare (şi juridice) diverse. Conceptul de *cultură juridică* aduce nu doar perspectiva unui pluralism cetăţenesc, individual, subiectiv, personal, factual, normativ, funcţional, instituţional etc., ci şi chipul şi modul unui pluralism al modelelor societale şi etatice.

De fapt, în ineficacitatea şi ilegitimitatea acestui monism al ordinii juridice europene, silenţios agresiv, nefiresc fagocitar, se pot afla, credem, cauze care generează, crează şi întreţin, o poziţie ambiguă şi de neîncredere, legitimă şi justificată, a judecătorului naţional. Ar trebui găsite căi şi modalităţi de trezire şi cultivare a grijii şi a responsabilităţii judecătorului naţional, ca actor juridic implicat, faţă de prezervarea prin deciziile de speţă, ce nu sunt neutre doctrinar, a liniilor de hotar intrinsec al viziunii proprii unei culturi juridice ce păstrează sensul spiritului comunitar al ordinii juridice (etatice), pe care sunt chemaţi să o apere şi să o promoveze creativ.

Pe de altă parte, raportul dintre ordinea juridică a „Uniunii Europene" şi ordinea constituţională internă credem că nu este abordat în mod potrivit în termeni de *supremaţi*e, *prioritate* sau

complementaritate. Mai proprii, oportuni şi reali, ni se par a fi termenii de distincţie şi diferenţă asociaţi unei ordini juridice multifaţetate, multipolare. Distincţia şi diferenţa trebuie să subziste în parametrii unor hotare fundamental dialogice, dar să nu rămână însă, la un nivel formal, declarativ, ci să conducă la identificarea acestor forme şi conţinuturi vii ale ireductibilului propriu fiecărei ordini, la prezervarea şi promovarea acestui ireductibil în mod concret, de către toţi actorii juridici implicaţi, la toate nivelele şi în toate poziţiile structurilor sistemului juridic, pentru a permite o participare şi o întâlnire firească, participativă şi responsabilă. Trebuie pornit de la premiza că locuitorii spaţiului european subzistă şi în/ şi prin culturi juridice distincte ce exprimă şi argumentează diferenţe de substanţă, care vizează zona fundamentelor originare şi a sensurilor particulare, nucleare, atât personale, cât şi comunitare şi etatice. Dizolvarea hotarelor etatice, în aliniamentul lor juridic, prin transmutare ideologică, generează o presiune cu efect, mai mult sau mai puţin adânc, imediat sau întârziat, asupra identităţilor personale şi comunitare. Portalul constituţional se poate constitui astfel în cale de acces a troienilor şi a viruşilor informanţi, ideologici, ce, odată lansaţi, tind să malformeze alcătuirea organului comunitar şi a corpului etatic.

Astfel, relevanţa la nivel constituţional a tradiţiei juridice naţionale nu trebuie să scape această sintagmă de sub necesitatea evaluării, adâncirii şi totodată a actualizării rădăcinilor culturale mai profunde din care se pot extrage semnificaţii valorice şi teleologice care să genereze model(e) societal(e) şi etatic(e) în dinamica contextului istoric.

Ilaritatea bizară a situaţiei reverberează şi atunci când se prezintă ca pe o realizare faptul că un judecător european poate să ţină seama de un *context cultural*, într-o anume decizie (cazul crucifixului în şcoli, spre exemplu), dar ni se ocultează în acelaşi timp faptul, fundamental credem, că tocmai această bază „infailibilă" a *„drepturilor subiective ca revendicări"* ţine de *o anume* cultură juridică, pregnant individualistă, care, prin specificul său, face posibile (şi întreţine) aceste acte al unei justiţii bumerang, individual-egocentrice, de natură revendicativă, ce promovează coroziv un drept fără dreptate, şi care tind să dizolve coeziuni comunitare şi

modele societale; iar această *anume* bază juridică, ce reflectă o cultură juridică particulară, care se vrea de necontestat, infailibilă, refuză să-şi asume fondul chestiunii, şi anume: responsabilitatea generării acestor tipuri umane şi emergenţa lor în răspărul unor ordini și comunități – amestecarea binelui cu răul (firescul cu nefirescul, libertatea cu libertinajul etc.) şi promovarea, prin urmare, a unui individualism închistat (al libertății revendicărilor, al pretențiilor egocentrice) şi nu a unei responsabilități asumative, participative, comunitare.

De altfel, Val. Al. Georgescu afirma cu vigoare, în deceniul patru al secolului XX, că *„ideea unor drepturi naturale inalienabile şi imprescriptibile ale individului preexistente Statului şi superioare acestuia, este o formulă sau goală de sens sau primejdioasă"*. În perspectiva sa, *„individul nu are nici un statut, nici un destin juridic autonom, separat de al comunității sau de al societății organizate în care trăieşte"*.

Mai mult, juristul consideră că **„viaţa, onoarea, demnitatea, bună starea şi puterea de creație individuală sunt valori comunitare. În acest sens ele pot fi descrise ca naturale, inalienabile şi imprescriptibile"**[90]. Aceste *valori*, conform lui Val. Al. Georgescu, *„trebuie să rămână legate de soarta comunității, a Statului sau a societății organizate"*, în sensul spunerii vechilor romani: ***salus rei pulicae, suprema lex esto***.

Însă, comunitatea, în perspectiva sa, este chemată **„să protejeze pe individ, să-i asigure condițiile optime de dezvoltare, dintre care cea dintâi este însăşi conservarea comunității"**. Este vorba de un înțeles al comunității care nu face din aceasta *„sursă de arbitrar, de capriciu, de putere dictatorială, legată de voința întâmplătoare a unui om sau a unor comitete de partid"*[91], fiindcă *„o comunitate*

[90] Val. Al. Georgescu, *Dreptul subiectiv în fața operei de reînnoire a dreptului*, în „Pandectele Române" Partea a IV-a, 1942, p. 76.

[91] Val. Al. Georgescu face trimitere la regimul din U.R.S.S. şi la dreptul sovietic, care ruinează însăşi „posibilitatea logică şi socială a unor drepturi subiective", ce transformă natura şi structura individului într-un sens de neacceptat şi înlocuieşte *„sistemul de drept printr-un sistem de coercițiune brutală, arbitrară, infinit variabilă, legată de conținutul pe care o mână de guvernați îl dau, de astăzi pe mâine, unor noțiuni elastice de structură exclusiv politică (interesele masei populare, concepția revoluționară a dreptului, ansamblul dispozițiilor sovietice)"*. Val. Al. Georgescu concluzionează: **„nu se poate preconiza suprimarea sistemului de drepturi subiective, fără a înrâuri asupra rolului şi valorii omului în societate"**. *Ibid.*, p. 77.

este inseparabilă de un suflu istoric, de un destin care impune grele responsabilităţi, de un mediu organic, făcut din munca lanţului neîntrerupt de generaţii, din căldura şi intimitatea sufletului omenesc, luminat de cele mai înalte valori cucerite în decursul istoriei”[92].

Mai mult, eminentul jurist apreciază că este de înlăturat şi eroarea că *Declaraţia drepturilor omului şi ale cetăţeanului* ar fi proclamat existenţa unor *drepturi subiective*, existente în sine şi pentru sine[93]. Astfel că insistă asupra ideii construirii şi în dreptul român a unui nou conţinut al *drepturilor subiective* care să nu fie iniţiat *„nici de la individul autonom înzestrat cu drepturi naturale, nici dela cetăţeanul care se opune Statului şi smulge prin luptă şi suspiciune protecţia activităţii sale”* (idem), care să aibă în atenţie personalitatea omului, ce nu poate fi deposedată de drepturile sale fireşti şi necesare în comunitate, dar a cărei misiune, care îi revine ca membru al comunităţii, *„constituie „dreptul său” în sensul unui atribut, conform justei ordini comunitare, nu un „drept subiectiv” ca o voinţă de putere autonomă, ci dreptul său obiectiv ca Rechtsstellung in der Gemeinschaft* [n.m. dreptul ca drepta aşezare în comunitate]”.

E vorba şi de o recunoaştere de către comunitate a *drepturilor subiective* şi a rolului personalităţii umane, dar şi viceversa; o recunoaştere care nu are însă, nici o legătură, după cum spunea Val. Al. Georgescu, cu modul în care drepturile subiective *„sunt create arbitrar şi mereu variabil, de dreptul sovietic”*. Şi, am adăuga, astăzi, o recunoaştere biunivocă, personalist respectiv comunitară, ce nu are nici o legătură cu tendinţele interpretării, încă active, prozelitiste, a drepturilor subiective, de factură modernă, revoluţionară, occidentală, în sensul dilatărilor incontinente, fără de măsură, ale ego-ului individual, revendicativ fără de măsură.

Se caută astfel o transcendere a individualismului şi a colectivismului într-un orizont al realului *comunitarului personalist*, şi se

---

92 *Ibid.*, p. 76.

93 Val. Al. Georgescu consideră că în definiţia fiecărui *drept subiectiv „există elementul de relativitate, care a permis doctrinei de mai târziu să formuleze o concepţie, pe care a opus-o pretinsului absolutism al drepturilor subiective revoluţionare. Nu este lipsit de interes să spunem că Napoleon declara deja Tribunatului că* **dreptul de proprietate, oricât de sacru şi inviolabil, nu poate îndritui pe proprietar să nu-şi muncească pământul, punând în primejdie existenţa oamenilor din regiunea pe care, în mod firesc, ar trebui să o hrănească***”. Idem.*

identifică o soluționare a problematicii *dreptul subiectiv* nu doar printr-o corectă construcție tehnică, ci şi într-o *„maximă adaptare a construcției alese la viziunea generală de viață care, pentru un motiv sau altul, comandă sistemul de drept pozitiv considerat"*. Se observă o centrare pe o viziune despre viață, personalistă, comunitară, ce dă un sens şi o articulare dreptului subiectiv ca dreaptă aşezare în comunitate.

De fapt, pentru Val. Al. Georgescu, *dreptul subiectiv*, curățat de exagerări şi confuzii, trebuie reintegrat în „complexul necesar *drept-datorie*"[94] şi dedus din „legea unitară şi supremă a comunității umane, clădită pe personalitatea omului conştient de legăturile lui sociale" – *salus rei pulicae, suprema lex esto* –, sens în care *dreptul subiectiv* apare „ca o noțiune formală indispensabilă tehnicii juridice"[95]. Însă, această categorie formală a *dreptului subiectiv* nu poate exista istoriceşte, în viziunea sa, fără conținutul ei – *„ce poate varia pe o gamă destul de întinsă, și a variat ca atare"* –, pentru că „**dreptul subiectiv nu-şi are rostul său constructiv, decât în acele sisteme de drept cari, cu oricâte variațiuni, îi pot da un conținut real, prin concepția pe care o profesează despre om şi comunitate, despre drept şi legalitate**".

Astfel, *dreptul subiectiv* prin conținutul său trebuie să rămână *„o „putere" acordată de sistemul normelor obiective care asigură coeziunea socială"*; o „putere" care *„nu este nici act psihologic de voință, nici o forță fizică arbitrară"*. Însă, această putere inclusă în *dreptul subiectiv*, ce are o „realitate ideală", este *„o forță juridică, un summum de posibilități ordonate de drept în planul dreptului (...). Fără această „putere", omul ca agent al dreptului, este amenințat în destinul lui de ființă liberă, care trebuie să aleagă conștient în fiecare clipă, între bine și rău. Dar totdeodată este primejduită puterea lui de creație și ruinat sentimentul de securitate, de pace, de respect, de demnitate, fără de care nu există drept"*[96].

---

[94] Val. Al. Georgescu precizează că nu trebuie confundat „complexul *drept-datorie*, referit la aceeaşi persoană, cu corelația *drept-obligație* prin care dl. Djuvara fundamentează noțiunea de drept subiectiv". *Ibid.*, p. 77.

[95] E vorba în viziunea sa de o noțiune formală a dreptului subiectiv indispensabilă în a exprima: „a) rolul persoanei în centrul ei de atribute juridice conferite de dreptul obiectiv; b) rolul oricărei entități sociale, de orice natură, din care dreptul obiectiv face un centru de atribuțiune juridică; c) raporturile juridice complexe care se stabilesc între aceşti titulari de drepturi şi care, sub formă de obligațiuni, le suportă consecința firească şi necesară".

[96] *Ibid.*, p. 78.

Dreptul subiectiv nu trebuie prin urmare să fragmenteze şi să separe, să împartă şi să dizolve o comunitate, ci, dimpotrivă, trebuie să fie fermentul său activ, coeziv, liber şi creativ. Dreptul subiectiv nu trebuie să sucombe, prin acțiuni individuale univoce, corpul etatic şi comunitar, practicând şi operând canalizări cavernoase în plămânul acestuia, împuținându-i şi, mai apoi, stingându-i respirația vitală. Conținutul real al *dreptului subiectiv* trebuie să-şi identifice sursa şi resursa interpretării într-o viziune despre om ce oglindeşte rostul şi sensul său comunitar, oferind nucleului culturii juridice genomul potrivit continuității şi dăinuirii.

II.4. Reflexii asupra unui raport de revizuire a Constituției − despre dogmatismul rațiunii și despre un crez juridic −

Într-un raport din 2013 privind revizuirea Constituției României se afirmă că tipul de impuls politic şi social pe care sistemul constituțional îl primeşte, din partea societății civile şi mai ales din partea partidelor politice, e cel ce, în primul rând, generează disfuncțiile sistemice, disfuncții care, prin urmare, nu se datorează prioritar caracterului imperfect, inevitabil, al oricărei opere constituționale, ci impulsurilor externe ale politicului. În acest sens se apreciază că orice revizuire a Constituției nu poate deveni oportună şi eficientă decât dacă este însoțită de măsuri structurale de corectare a impulsului politic care alimentează instituțiile juridice constituționale. În viziunea autorilor raportului, e vorba de măsuri care trebuie să privească în primul rând educația cetățeanului, apoi sistemul societății civile însăşi. Astfel, revizuirea textelor constituționale se poate arăta oportună şi eficace numai dacă se articulează, conjugă, susține şi complineşte cu atare măsuri. De menționat însă că este vorba de măsuri de corectare, de reaşezare şi calibrare a impulsului politic, ce acționează asupra sistemului constituțional, şi nu de măsuri de anulare, anihilare sau excludere a acestui impuls. Nu se contestă astfel influența ca atare, ci măsura şi tipul acesui impuls al politicului.

Se apreciază prin urmare că revizuirea nu poate fi eficientă fără susținerea unei transformări calitative, prealabile sau/şi concomitente, a corpului politico-social şi a entităților ce îl compun. Aceste transformări, în temeiul şi sensurile lor situate în arcana

filozofiei politice anume, sunt fixate în dispozițiile constituționale, mai exact, în primul titlu al Constituției României, intitulat „Principii generale"; e vorba de „principii generale" ce reprezintă, pentru autorii raportului, *„transpunerea normativă a filozofiei politice și juridice a noii democrații liberale românești"*, și care *„impun Constituției înseși un scop, de modul interpretării lor teleologice depinzând osatura întregului regim politic"*. Însă, pentru constituționaliștii craioveni[97] *„aceste principii și-au dovedit pe parcursul celor peste 20 de ani de la Revoluție limitele, fiind semnalate anumite lacune, evoluțiile jurisprudențiale precizându-le sau completându-le, practica politică dovedindu-le anumite stângăcii de redactare care au putut fi speculate pentru a deturna sensul anumitor mecanisme politice sau constituționale"*.

Reținem astfel, de aici, existența limitelor și a lacunelor acestor „principii", precizarea și completarea lor jurisprudențială, dar și stângăciile de redactare ce le fac pasibile de a fi speculate prin interpretare. Ne întrebăm dacă precizarea și completarea lor jurisprudențială este în lăuntrul sau în afara „filozofiei politice și juridice" la care se face referire. Cum se situează față de aceasta stângăciile de redactare și specularea lor? În ce măsură, în interpretările speculative sau în precizările și completările jurisprudențiale, avem de a face și cu exprimarea unor elemente proprii unor culturi juridice de orizont diferit față de cea asumată ca filozofie politico-juridică de autorii raportului[98]? Credem de altfel că este oportună

[97] Trebuie să spunem că punctele de vedere ale celor care au constituit acest „corp" al constituționaliștilor craioveni în vederea alcătuirii acestui raport de revizuire a Constituției nu au fost convergente. Din convorbirile avute, spre exemplu, cu Sonia Drăghici știm că nu a subscris filosofiei politice de sorginte iluministă ce a fost luată drept model, fir director și sursă interpretativă a acestui raport de către coordonatorul său. De aceea, atunci când folosim denumiri generice: „constituționaliști craioveni", „autorii raportului", etc., trebuie să avem în atenție că nu exprimă decât o desemnare generică care nu implică și acele puncte de vedere personale ce nu s-au putut regăsi în conținutul acestui raport.

[98] Gh. Mihai surprinde că: „(...) Constituțiile sunt limitate de Justiție sau, cum frumos s-a spus, au ca tată legiuitorul, ca mamă Justiția. De la Aristotel au învățat toți filosofii și juriștii că pentru ca să servească destinatarilor, cetății, **legea este necesar să posede o triplă autoritate – juridică, morală, politică;** într-acestea ea trebuie **să fie conformă cu tradiția**, **cu firea oamenilor**, **cu condițiile geografice** ș.a.m.d., dar în primul rând **să fie conformă cu *logosul*.** Cercetând 158 de Constituții, Stagiritul a observat că legea juridică

scrutarea, pentru o punere în dezbatere, a orizonturilor culturale şi spirituale ce se ascund în spatele acestei „filozofii politice şi juridice a noii democraţii liberale româneşti”, din care ni se spune că îşi trag energia normativă aceste „principii”.

În definitiv, când şi din ce s-a născut şi în ce fel s-a nutrit la noi această *„filozofie politică şi juridică”*, şi care sunt, astăzi, modalităţile ce o conturează şi precizează, respectiv resorturile care o propun, recomandă şi propulsează, ca osatură politico-juridică etatică propice unei comunităţi culturale, şi anume acea specifică spaţiului românesc? Care este impactul impulsului articulant, la nivel etatic, al acestei osaturi principiale de natură politico-juridică asupra reconfigurării desenului trecutei, prezentei şi viitoarei legături comunitare proprii contextului comunităţii (culturale) româneşti? Cum se inserează şi poziţionează această „filozofie politică şi juridică”, din perspectiva orizontului cultural şi spiritual ce o subîntinde, în axele compoziţionale ale chipului unei comunităţi (culturale), ce este şi se desfăşoară într-un context cu inevitabile resurse juridice plurale şi plurivalente? Care sunt racordurile sale (posibile şi reale, dar mai ales viabile) respectiv limitele de contact (nivele şi grade de asimilare şi/sau respingere) vizavi de bazinul de tradiţie, nu doar recentă şi modernă, propriu culturii juridice în întruchiparea sa românească? Care sunt tipul, zona, organele, modul şi tehnica de implant ale acestei „filozofii politice şi juridice” în acest spaţiu, în sec. XXI, în raport cu ce s-a petrecut în sec. XIX? Cine sunt avatarii acestei grefe astăzi şi care este reprezentativitatea lor, respectiv argumentarea, situarea şi poziţionarea lor faţă de spiritul culturii juridice româneşti?

În atare moment al revizuirii, colectivul craiovean avansează sugestii de reformulare a dispoziţiilor primului Titlu al Constituţiei şi al unor dispoziţii comune în domeniul drepturilor şi al libertăţilor fundamentale.

---

scrisă este o convenţie care impune dreapta măsură, aceea desprinsă de *logos*, dar în spatele ei se află totdeauna tradiţia, din care preia critic ce este mai bun”. Gh. Mihai, *op. cit.*, p. 111. Este limpede că autorii raportului de revizuire a Constituţiei, la care ne referim, evită să străbată către orizonturile adânci ale *tradiţiei* şi rămân campaţi comod, conjunctural, în istoria recentă a modernităţii.

Astfel: **Articolul 1**[99]

Statul român

(1) România este stat național, suveran și independent, unitar și indivizibil.

(2) Națiunea este un corp politic și civic. **[textul actualului art. 1(2) va fi cuprins în art. 2(1)]**

(3) România este stat de drept, democratic și ***liberal*****,** social și ***laic*****,** în care demnitatea omului, ***libertatea*****,** dreptatea, drepturile și libertățile ***persoanelor*** și ***pluralismul*** reprezintă valori supreme, în spiritul tradițiilor democratice ale poporului român și idealurilor Revoluției din decembrie 1989, și sunt garantate.

În argumentarea propunerilor, autorii raportului pornesc de la premiza că în dezbaterile referitoare la caracterul național al statului român nu se contestă de fapt „caracterul național în sine" – *„căci practic toate statele actuale europene sunt naționale"* –, ci *„o înțelegere naționalistă a caracterului național al statului și al conceptului corelativ de minoritate națională, ce a transformat problema într-una etnică"*; drept urmare, constituționaliștii craioveni găsesc oportună o definire a *națiunii* ca soluție pentru evitarea transformării problemei într-o dispută naționalistă. Astfel, în viziunea acestora, *„națiunea ar fi definită, în ton cu filosofia care a reușit și în 2003 să aplaneze naționalismele, ca un corp social „politic", adică bazat pe voința indivizilor de a construi un viitor comun indiferent de trăsăturile identitare care îi diferențiază: rasă, etnie, limbă, religie, etc. și ca un corp social civic, adică unul care are la bază spiritul civismului, care presupune reunirea tuturor comunităților infranaționale într-un proiect de realizare a unei societăți bazate pe valorile comune"*.

Chestiunea spinoasă este legată într-adevăr de chipul și de modul înțelegerii actuale a *statului național* și a *națiunii*. Dar problema

---

[99] Text actual:

Statul român

(1) România este stat național, suveran și independent, unitar și indivizibil.

(2) Forma de guvernământ a statului român este republica.

(3) România este stat de drept, democratic și social, în care demnitatea omului, drepturile și libertățile cetățenilor, libera dezvoltare a personalității umane, dreptatea și pluralismul politic reprezintă valori supreme, în spiritul tradițiilor democratice ale poporului român și idealurilor Revoluției din decembrie 1989, și sunt garantate.

se ridică nu doar în ceea ce înseamnă „ismele" naționale, ca excese și malformări, ci și vizavi de realul caracter național al statului și de transformările în care au fost implicate și la care sunt încă supuse și constrânse *statele-națiune* și *națiunea*, și astăzi, chiar prin modalitățile de redefinire a valorilor, proclamate ca fundamentale și „comune", respectiv prin proiectele unificatoare ale unui clamat viitor comun, construct mai degrabă oniric decât vizionar, și ca atare deziderativ, intangibil.

Trebuie semnalat astfel riscul unui exces și în sensul celălalt, cel al abordării *genereciste*, cum ar spune J.M. Trigeaud, cel al *universal*-„ismelor" anaționale, inclusiv al celor disimulate ce, chiar dacă prezervă terminologia: *națiune*, *stat național* etc., și le păstrează drept carcase butaforice, asemeni calului troian, le modifică însă sensul și conținutul valoric, propunând silențios ori exaltat „o națiune", ce se arată preocupată și motivată în definirea ei de grija „aplanării naționalismelor", și care se străduiește să rămână tributară doar istoriei recente și unui imaginar corp politico-civic, ce-și extirpă densitatea etnică și își retează rădăcinile transcendente de neam, cu implicita lor conexiune trecut-prezent-viitor/veșnicie. O grijă ca artefact supradimensionat și o temere ca motivație – ce identifică și se preocupă de un pericol „naționalist", după asemuirea drobului de sare din povestea în care grija față de copil e absorbită hipnotic de grija față de drob – se invocă ca argument și în (re)definirea națiunii în acest raport de modificare a Constituției propus de colectivul de constituționaliști craioveni[100].

Pe de altă parte, atunci când se invocă idealurile Revoluției din 1989 în referința constituțională, se uită prea ușor de jertfele martirice ale tinerilor din 1989 și de acele mărturisiri: „Există Dumnezeu" și „Vom muri și vom fi liberi", și se trece prea lesne la confecționarea unui mulaj substitutiv al Revoluției din 1989 după închipuirile filosofiei politice proprii iluminismului tenebros al

[100] D. Schnapper, denunțând opoziția ideologică între națiunea etnică și națiunea civică, arăta, credem, într-un mod realist, că o națiune implică în cadrul ei și un raport și o incidență de neevitat a civicului cu etnicul. De aceea *patriotismul constituțional* de tip habermasian, ce visează să refondeze și să reconfigureze nu doar etnicul ci și spațiul privat, deși promite idealuri, iluzorii și fantasmatice credem, se poate arăta prin efectul concret o superbă ideologie ce mutilează *realul* personal și inter-personal chiar când pretinde salvgardarea sa.

Revoluției din 1789. De fapt, „idealurile Revoluției din 1989”, la care se face referire în articolul constituțional, ne par a fi deturnate odată ce se încearcă o calchiere interpretativă a lor după idealurile Revoluției franceze.

Însă, apropo de caracterul național al statelor europene de astăzi, Pierre Manent ne previne că ne aflăm înaintea unui *„fenomen măreț”*, *„care ne afectează pe fiecare în profunzime”*, fenomen ce *„constă în dispariția – sau demolarea – acelei forme politice care, vreme de mai multe secole, a găzduit progresele omului european: este vorba de națiune”*. Dar, mai mult, Manent insistă chiar să ne atragă atenția că o *„formă politică – precum națiunea sau cetatea – nu e o haină pe care să o poți pune și scoate de pe tine, după cum ai chef, tu rămânând ceea ce ești”*. Fapt pentru care ține să avertizeze că „dacă națiunea noastră ar dispărea *dintr-o dată* și dacă tot ceea ce reunește s-ar răspândi în toate direcțiile, fiecare dintre noi ar deveni un monstru pentru el însuși”[101].

Survine astfel în joc o miză fundamentală, cea a raportului și a relației identității personale cu identitatea comunitară, a identității individuale cu cea colectivă, ce nu poate și nu trebuie să treacă neobservată, întrucât se prezumă și se constată că o mutație petrecută în privința formei politico-civice etatice, reflexie (sau nu) a celei comunitare, promovează o transformare anume a omului, orientând spre instituirea unui anume tip uman ce implică asocieri inter-umane mediate specific. Se afirmă într-un fel aici o legătură neintricată, apodictică, biunivocă, între o formă politică comunitară, anume națiunea, și subiecții în care aceasta subzistă și se mișcă plinitor sau degenerant, ca sensul unei uniri ce mărturisește că diversitatea și identitatea individuală nu trebuie decupată, detașată, de unitatea-corp a acelui dimpreună comunitar de un anume chip, ca matcă identitară.

Manent sesizează de altfel la început de secol XXI direcția unei transformări a statelor europene, ce tinde spre o surpare a caracterului național al acestora și spre instituirea unui *„imperiu democratic”*, care, în versiunea europeană, separă radical democrația de orice popor real, construind un *kratos* fără *demos;* e vorba de construcția unui *„imperiu democratic”* care urmărește *„să extindă aria*

---

[101] Pierre Manent, *Rațiunea Națiunilor*, *reflecții asupra democrației în Europa*, s.l., Nemira, 2007, p. 8.

democrației pure, a democrației fără popor, adică a unei guvernanțe democratice care respectă cu sfințenie drepturile omului, dar se înstrăinează de orice deliberare colectivă"[102]. Această versiune a „mişcării democratice", denunțată de Manent, este atrasă irezistibil de *„perspectiva unei lumi în care nicio diferență colectivă nu va mai fi semnificativă"*[103].

Dacă inițial imperiul a fost, conform autorului francez, o formă tipică pentru politica antică, „a deveni modern", în termeni politici, înseamnă a găsi o alternativă la imperiu; sens în care consideră că dezvoltarea politică modernă a europenilor, caracterizată de *„efortul de a se guverna ei-înșiși"* şi de *„conștiința propriei existențe"*, e un proces pornit de la *„o dublă matrice imperială" – „Imperiul Roman și Biserica creştină, ea însăşi „romană" pentru că a luat mai întâi forma imperială"* –, proces la al cărui capăt „se află *națiunile creştine:* forma politică şi-a schimbat definiția – devenind, din imperiu, națiune – iar forma religioasă, din substanță sau substantiv, a devenit atribut sau adjectiv"[104]. Dar, pentru Manent, atât versiunea americană, cât şi cea europeană a *„imperiului democratic"* – ce construiesc astăzi, după expresia sa, „două Turnuri Babel gemene" – subîntind, chiar dacă îmbrăcate de fiecare în parte într-o culoare diferită, aceeaşi viziune opacă față de înțelegerea faptului că *„separarea dintre grupurile umane nu poate fi în întregime depășită şi că această fericită neputință reprezintă condiția libertății și a diversității umane"*[105].

Pe de altă parte, se vorbeşte de modelul-tip U.E. ca de o entitate originală, ca de o realitate nouă ce e dificil să fie încadrată într-un model de organizare politică clasică, de natură etatică respectiv imperială[106]. Mirajul acestei „noutăți" şi „originalități", de

102 *Ibid.*, p. 14.

103 „Nu cu mult timp în urmă, ideea democratică legitima şi hrănea dragostea pe fiecare popor o încearcă în mod firesc pentru el-însuşi. De-acum, în numele democrației, această dragoste e respinsă şi hulită. Ce s-a întâmplat? Şi ce viitor are asocierea oamenilor dacă nici un grup, nici o comunitate, nici un popor nu mai e legitim, dacă doar generalitatea umană e legitimă? Sensul națiunii democratice s-a pierdut chiar în locurile în care această formă extraordinară de asociere umană şi-a făcut apariția, adică în Europa!" *Ibid.*, 17-18.

104 *Ibid.*, p. 84.

105 P. Manent, *op. cit.*, p. 15.

106 Vezi Mădălina Virginia Antonescu, *La nature impériale de l'Union Européenne: entre le modèl étatique et réseau transnational*, Geopolitica, III, nr. 13, (3/2005), Bucureşti, Top Form, 2005, pp. 165-182.

natură imperială şi de factură postmodernă, nu poate funcţiona, credem, ca un criteriu de oportunitate, ca argument de legitimitate, ca însăşi „soluţia" „unităţii şi diversităţii". Acest sistem reţelar, ca „reţea transnaţională post-etatică", – ce exprimă dimensiuni şi „nivele de etatizare", între statele membre (model westfalian) şi U.E. (ca dimensiune etatică postmodernă), fără ierarhizare(**?!**), dar coexistente în „complementaritate" şi în „cooperare" – ca sistem „de dublă legitimitate, dublă centralitate asupra ideii de control al teritoriului şi al populaţiei" (M. V. Antonescu), este o modalitate de tranziţie către o ordine monistă, structurată iconoclast, ce, aşa cum observă pertinent Manent, nu ia în considerare faptul că separarea comunităţilor umane, ce se conturează în corpuri etatice, îşi are un rost şi un sens firesc în prezervarea libertăţii şi a diversităţii umane.

De fapt, această „dublă legitimitate şi centralitate" asupra teritoriului şi a populaţiei, atunci când statul se transformă în „guvernanţă" şi nu mai este reprezentativ, devine o dualitate falacioasă, întrucât statul este instrumentalizat, integrând şi integrându-se (resetat, restructurat) în această ordine monistă. Astfel, Statul-corp politic este transformat, prin abilă înfăşurare şi „inovatoare" încorsetare, într-un simplu nod de reţea „multi-nivel", şi odată petrecut ca prin suveică − ţesut, ţintuit în această plasă arahnidică − apare că s-a integrat cu „succes", absorbindu-i-se vitalitatea, în atare clasă nevretebrată, decerebrată.

Acest sistem reţelar continental „transnaţional" credem că este pe cale să se arate ca cea mai mare „plasă" din istorie. Acest sistem unional, despre care se spune că nu e construit ca o piramidă de puteri cât ca o reţea de diferite nivele de etatizare, şi care este prezentat ca o inovaţie, ar trebui lecturat şi din perspectiva rădăcinilor culturale ale acestei matrici reţelare – o prospecţiune mai adâncă deci decât un simplu raport westfalian/postmodern cu privire la modelul etatic – spre a se vedea dacă acest model reţelar energetist, structuralist, dez-trupat, nu cumva e străin de fondul cultural european, căruia credem că îi e mai proprie o „gândire" morfologică, întrupată. Acest sistem unional − „imperiu reţea" − dizolvă propriu-zis corpul etatic, transformându-l într-un instrument al „prelevării" propriilor sale organe interne, ce devin astfel paradoxale centre de comandă şi coordonare prin care i se reconfigurează

şi reorientează întreaga legătură şi coeziune internă. Astfel, corpul-etatic apare jupuit de pielea sa ca marcă şi hotar identitar atât în raport cu „exteriorul", cât şi relativ la „interiorul" său[107]; însă, dizolvarea statului corp-politic, ce se propune şi induce sub „acoperirea" caracterului „novator", „inedit" al acestei entităţi post-moderne este un vis mai vechi, cel al societăţii fără stat.

Referitor la procesul „construcţiei europene", Manent susţine că acesta şi-a schimbat profund sensul său iniţial – în care apărea ca o întreprindere comună a vechilor naţiuni europene, în primul rând a Germaniei şi Franţei –, pentru că este evident că astăzi „construcţia europeană" a ajuns să exprime o mutaţie decisivă prin care artificiul constructiv a dobândit autonomie şi s-a transformat într-un instrument desprins de corpurile politice naţionale. S-a ivit astfel o „Europă" ce *„s-a cristalizat într-o Idee dotată cu o legitimitate superioară oricărei alteia şi cu mecanisme instituţionale capabile să recompună toate aspectele vieţii europenilor. Aceştia au devenit captivi ai unei „finalităţi fără ţintă""*[108].

Astfel, autorul francez reclamă riscul ca democraţia europeană să-şi fixeze demersul numai în ceea ce este „general" şi „universal" – *„e zadarnică şi lipsită de conţinut o Europă care ar vrea să se identifice cu trupul expandat al unei umanităţi generale"*[109] –, şi propune naţiunilor europene *„să nu se ascundă în spatele Umanităţii"*. De aici apelul şi îndemnul apriat: **„Să reintrăm, deci, în Europa reală, pe care ne străduim în zadar să o părăsim!"** [110].

De fapt Manent insistă asupra necesităţii stringente de recuperare a formei politice şi a hotarelor corpului politic[111], subliniind

---

107 În orizontul creştinismului răsăritean, forma-corp are ca temei o supraformă-suflet şi încercarea de a le substitui printr-o in-formă *reţea energetică* de fluxuri şi procese înseamnă o negare implicită atât a formei-corp, cât şi a formei-suflet, ceea ce, în esenţă, arată un demers dizolvant, o absorbţie-fuziune-uniune într-un univers impersonal, într-un fond fără forme, într-un punct mort propriu unui haos (controlat?) din care se pot ivi sau nu pasagere „forme" ale haosului.

108 *Ibid.*, p. 56.

109 *Ibid.,* p. 104.

110 *Ibid.,* p. 110.

111 „Europa încearcă să scape de obligaţia de a răspunde ascunzându-se în mulţime, transformându-se în mulţime. „Membrii" săi sunt mereu puţin numeroşi! Iată de ce ea amână la nesfârşit chestiunea „corpului" care o constituie sau căruia îi aparţine. Dar vacuitatea Europei aflate într-o continuă

totodată nevoia ca națiunile să nu se desprindă definitiv de rădăcinile creştine ale Europei, pentru ca, în acest fel, să poată să-şi recupereze şi să-şi reactiveze resursele de evitare a topirii în *„mantia albă a unei democrații în sfârşit pure, adică non-naționale"*[112]. În acest context pledează pentru „singura moralitate relevantă" care, la limită, este aceea de a recunoaşte realitatea politică, mai exact „caracterul *obiectiv* al corpurilor politice şi, la modul mai general, al comunităților umane"[113]. Mai trebuie spus că, în perspectiva sa, *„acțiunea externă a corpurilor politice, inclusiv a corpurilor politice democratice, nu se supune nicidecum aceloraşi principii ca şi acțiunea internă a guvernelor lor"*, dar şi că, pentru autorul francez, nu există un *„război al civilizațiilor"*, întrucât acest *„trist privilegiu este rezervat corpurilor politice"*.

Prin urmare, pentru Manent corpul politic ca națiune şi națiunea corp politic prezervă o identitate comunitară reală ce dă forma şi sensul coeziv şi dinamic al unui *polis*, prin care se ocroteşte, susține, apără şi promovează identitatea, personală şi individuală, în concretețea sa comunitară de neam, limbă, religie etc. În acest sens, acest corp al națiunii nu e un construct artificial şi nu e străin desigur de un popor real cu o anume identitate. Nu e deci un construct ce vizează un „viitor comun", ce apare ca o proiecție care asociază *voințe individuale*, indiferente sau epurate de trăsăturile de rasă, etnie, limbă, religie etc., şi care reuneşte *comunități infranaționale* în baza unor „valori comune", aşa după cum defineşte națiunea colectivul craiovean în proiectul de revizuire a Constituției ce ni-l propune. În abordarea lui Manent, pe de o parte, națiunea are asociat un popor, fiind origine şi sens comunitar apriori al statului, pe de altă parte, prezentul relaționării inter-personale şi al întâlnirii „față către față" e prioritar vizavi de „viitorul comun" construit civic, respectiv un *modus vivendi* al valorilor plurale încorporate în concretul divers, atât individual, cât şi comunitar, are întâietate în raport cu o posibilă unire în jurul „valorilor comune". Comun este corpul politic etatic, ca interfață şi interval al comuniunii şi al comunicării, ce se prezervă dinamic în asemănarea chipului națiunii.

---

extindere este aşa de mare încât chestiunea revine cu o urgență sporită. Cine poate trăi într-o lume lipsită de orice formă?". *Idem.*

112 *Ibid.*, p. 52.

113 *Ibid.,* p. 72.

Constituționaliștii craioveni par că pun *statul național* în slujba unei *națiuni*[114] ce nu corespunde unui popor *real*[115], *o* națiune ce în fapt nu există, dar care urmează să fie construită, pe de o parte, prin voințe individuale pure, indiferente față de trăsăturile identitare, și, pe de altă parte, prin comunități infranaționale ce, în prealabil, trebuie că și-au identificat, precizat și asumat „valorile comune”[116]. În atare viziune constituțională națiunea este mai

---

114 Gh. Mihai: „Dacă statul e personificarea juridică a națiunii și traduce în termeni juridici voința națiunii, atunci constituția sa politică este reflexul constituției sociale naționale, rostul său fiind să împlinească idealurile societății pe care o organizează”. Gh. Mihai, *op. cit.*, p. 122. La constituționaliștii craioveni constituția politică nu mai este reflexia constituției sociale naționale, pe de o parte, și, pe de altă parte, nu mai împlinește idealurile societății, întrucât transplantează idealuri iluministe, care nu au nici o reverberație semnificativă pentru ființialul comunitarului societal.

115 „Organizarea popoarelor în state relevă contrastele de viață materială și spirituală între ele; fiecare popor are ritmul său de viață, armonii interne de viață, generate de istorie, iar istoria nu se măsoară nici în decenii, nici în secole; aceste ritmuri și armonii nu pot fi distruse decât distrugând popoarele însele, ceea ce au înțeles romanii în profunda lor înțelepciune. **Numai dacă istoricește, aceste contraste s-ar atenua și armoniile interne ar genera un tip unic de om ar fi posibil un tip unic de stat − statul planetar − cu un drept unic − dreptul mondial**”. Gh. Mihai, *op. cit.*, p. 128. Chestiunea devine sensibilă când aceste ritmuri de viață și armonii interne sunt virusate prin intermediul statului însuși aflat în dez-acord cu acestea, și, mai mult, atunci când statul propagă alte ritmuri, când urmează altă partitură, când este instrumentat în direcția creării unui tip de om a-ritmat și diz-armonic. Riscul pierderii ritmului de viață și al armoniei interne distincte poate apărea atunci când se începe deja cu instituirea unui drept unic ca drept mondial legitimat paradoxal prin intermediul statului (a-ritmat), iar statul devine doar o simplă guvernanță.

116 Aceste „valori comune” la care se referă colectivul craiovean sunt de fapt un implant operat dintr-un „spirit revoluționar”-democratic (al *revoluției drepturilor omului*, cum ar spune M. Gauchet) care instituie „comunitatea” ca o „comunitate de destin”-viitor ruptă de „comunitatea de destin și revelație”, de „lanțul neîntrerupt de generații”, „de suflul istoric”, de „un mediu organic, făcut din munca lanțului neîntrerupt de generații, din căldura și intimitatea sufletului omenesc, luminat de cele mai înalte valori cucerite în decursul istoriei” la care făcea referire Val. Al. Georgescu. Cât privește sursa primară a Constituției, Gh. Mihai observă că fiecare generație a oferit un răspuns pentru epoca sa. „Generațiile actuale argumentează că au un răspuns obiectiv: drepturile fundamentale, naturale ale omului”, constată același erudit jurist român, care afirmă: „socotesc problema fără soluție odată pentru totdeauna, dar de fiecare dată se va oferi o soluție”. Apoi, punând în cumpănă Constituția pakistaneză din 1956,

degrabă un deziderativ corp cosmopolit, gonflat civic, în care poporul român, comunitatea românească, ori este dizolvată şi disipată în rândul unor individualităţi eterate, simple entităţi volitive ce, indiferent de trăsăturile de neam, limbă, etc., participă ca într-un fel de halou civic pur la proiectul unui „viitor comun", ori e o comunitate infranaţională ca şi altele, printre altele, cu care are fixate „valori comune" ce le centrează şi aglutinează.

Multiplul divers individual este chemat, în orizontul acestei filozofii politice de sorginte iluministă, să se auto-transceandă într-o unitate metafizică universală, iar pluralitatea comunitară este impulsionată şi direcţionată să co-existe unitar numai în virtutea „valorilor comune". Astfel, în acest proiect de revizuire a Constituţiei României naţiunea nu are referent şi corespondent un popor real, desemnat ca naţiunea română, ci o naţiune ce se vrea o universalie, o naţiune a-naţională de factură civică („universalistă", „globalistă") care, astfel definită, devine o formă construită, desprinsă de orice naţiune reală, ce apare ca mască pe faţa caracterului naţional al unui stat, ce prin atributul naţional ar fi vrut să reflecte un popor real.

O atare definire a naţiunii, ce o arată aparent valabilă şi egal valabilă, pretutindeni şi oricând, atât în constituţia statului „naţional", oricare ar fi el, cât şi la nivelul „comunităţii globale", se vrea promotoare a cetăţeniei universale ca panaceu al păcii globale, ultime, definitive. Este vorba însă de *un anume* model (şi mod) de unificare universalistă a indivizilor şi a comunităţilor umane, ce se centrează şi fixează pe o esenţă comună, a omului generic, ce se prezumă a fi transcendentă naţionalului concret, individuat, personalizat, care e, în atare repere unificatoare, numaidecât blamabil, culpabil ca fiind etnicist, naţionalist, conflictual, retrograd. Ce mai rămâne atunci din caracterul naţional al statului, ce rost mai are atributul de naţional asociat statului când acesta se resoarbe teleologic într-o astfel de naţiune universalistă pe care o întruchipează? Statul „naţional" nu devine oare astfel un instrument al

Constituţia franceză din 1958 şi Constituţia română din 1965, observă că „analiza lor conduce către câteva întrebări: „Au acestea trei aceeaşi justificare?, „Dar e justificabilă o Constituţie?, „În fond, ce sens dăm termenului *justificare* raportat la Constituţie?". (...) Se pare că justificarea unei Constituţii ne trimite mai degrabă la întemeierea ei pe ideea de Just, ceea ce complică lucrurile". *Ibid.*, p. 111-112.

„comunității globale", sau o hologramă a ei, ce impune ca fiind *comune*, *unice și universal valabile*, „valorile democratice", și care se lasă animată de o democrație ubicuă ce se radicalizează până la o transformare a sa într-o entitate în sine, într-un dublu, autonom, posedant, ce împinge în vertij libertatea statului, autonomia și suveranitatea sa, periclitând totodată libertatea comunității și a individului? Să nu uităm însă că în sud-estul european statele naționale au avut un alt specific al nașterii și al formării lor, ca reflectare directă a unei comunități cu o limbă, cultură și religie anume. La fel cum nu este de nepriceput că civilizația nu este apanajul exclusiv al perspectivei universaliste occidental-centrică.

Trebuie amintit de altfel că, în viziunea lui Manent, *statul* și *cetatea* sunt acele forme politice ce au fost capabile să realizeze „unirea intimă a *civilizației* și a *libertății*". De fapt, pentru Manent statul suveran și guvernarea reprezentativă *„sunt cele două mari artificii care le-au îngăduit unor enorme mase de oameni să trăiască în civilizație și libertate"*. Însă, ne aflăm în plină desfășurare a unui proces în care *„statul este din ce în ce mai puțin suveran, iar guvernarea – din ce în ce mai puțin reprezentativă"*[117]. Guvernarea reprezentativă tinde astfel să fie înlocuită de *„guvernanța democratică"* într-un demers de *„radicalizare a democrației"* de tipul unui *„radicalism etic"*[118] ce poate fi asemuit cu *„fundamentalismul religios"*[119]. **„(...) În numele democrației, mai precis al „valorilor democratice", am instituit paralizia politică a democrației. În numele a ceea ce numim uneori democrație procedurală am vidat de substanță democrația înțeleasă în sensul ei politic – ca guvernare de sine a corpului politic"** [120].

Manent observă just că deși alegem în continuare tot felul de reprezentanți, în fapt, am ieșit aproape complet din regimul reprezentativ, ceea ce ne înscrie într-o situație caricaturală: *„guvernanța democratică seamănă cu o guvernare reprezentativă care nu*

---

[117] *Ibid.*, p. 54.

[118] „Pe scurt: acțiunea umană nu mai are pentru noi legitimitate și nici, până la urmă, inteligibilitate decât dacă poate fi subsumată unei reguli universale de drept sau unui principiu „etic" universal, dacă ea poate fi descrisă ca o aplicație particulară a drepturilor universale ale ființei umane". *Ibid.*, p. 66.

[119] *Ibid.*, p. 67

[120] *Ibid.*, p. 66.

reprezintă și care nu mai guvernează”[121]. Substituirea de către o formă-stat – care înțelege să garanteze cât mai complet posibil „drepturile umane” ale membrilor societății –, a ceea ce a însemnat, până acum, articularea statului suveran și a guvernării reprezentative în cadrul unui popor constituit ca națiune, autorul francez o întâmpină într-o retorică ironică: *„Avem nevoie de un stat pentru așa ceva? Statul este cel mai adecvat instrument pentru această funcție? O administrație regională sau europeană, ori – de ce nu? – o agenție privată n-ar putea face treaba mai bine?”.*

Cât privește spațiul românesc și cultura juridică proprie acestuia, credem că *națiunea* trebuie să fie și să rămână corpul comuniant ce prezervă, susține și (se) nutrește permanent (prin) legătura inter-personală, comunitară, în conexiunea trecut-prezent-viitor/*veșnicie*, centrată și dinamizată în spectrul resurselor valorice ale unui popor, cel român, iar *statul național*, ca *față a chipului națiunii*, deci ca *figurae* iconică, ca formă-instrument a *națiunii*, este cel ce e chemat să o exprime și să o promoveze, să-i mijlocească și adâncească coeziunea, evidențiindu-i și sporindu-i valorile specifice, dar asigurând indubitabil, concomitent, ca formă politică, cadrul social și articularea civică, propice conturării unui *corp etatic* ce, în interioritatea sa, conferă interstiții elastice, permeabile dezvoltării și promovării pluralității, atât în sens comunitar infranațional, cât și personal-individual, iar în exterioritatea sa asumă și deschide spații participative într-o globalitate a formelor etatice diverse ce încorporează universalul concret ce subzistă real în chip poli-național.

Astfel, indivizii trebuie să participe la coeziunea corpului etatic, nu „indiferent” de „trăsăturile identitare care îi diferențiază”, ci „prin și inclusiv” cu aceste trăsături identitare care îi diferențiază, iar comunitățile infranaționale trebuie să participe, nu doar prin „valori comune”, ci și prin valori ce le diferențiază, dar care le păstrează, nesecesionat, în logica unificatoare a *corpului etatic* anume, ce, urmând o logică răsăriteană (bizantină), trebuie la rându-i să-și aducă aportul la nașterea diferită a celorlalți, atât în sens comunitar, cât și individual. Dar această logică bizantină nu a fost străină de

[121] *Ibid.*, p. 63.

profunzimile spirituale şi religioase ce au dospit-o şi au nutrit-o. Dimpotrivă...

„Cum să nu observi că lumea de azi se organizează în funcţie de polarităţi politice care acoperă divizări religioase?"[122] – interoghează retoric Manent, scrutând configuraţia prezentă a realităţii. De fapt, pentru el, „domeniul politic şi cel religios nu sunt niciodată complet separate şi nici separabile. Îl putem înţelege pe fiecare dintre ele doar dacă nu le separăm". Mai mult, considerând că „politicul şi religiosul se intersectează întotdeauna, măcar parţial, fiind şi unul şi celălalt modalităţi ale „comuniunii"", ne îndeamnă să nu uităm că, *„dacă separarea Bisericii de stat este, din punctul de vedere al acţiunii, o regulă preţioasă, în schimb ea devine nimicitoare când o plasăm în orizontul gândirii"* [123].

Însă, constituţionaliştii craioveni, referitor la adăugirile şi modificările aliniatului al treilea, consideră, în 2013, că *„afirmarea expresă a caracterului laic al statului, după modelul francez care a inspirat decisiv şi Constituantul din 1991"*, ar pune capăt ideii că *„statul român încurajează prioritar una dintre bisericile prezente în România, cea ortodoxă, afirmând clar neutralitatea acestuia în raport cu cultele religioase"*.

Se argumentează astfel implicit că *laicitatea* este una cu *neutralitatea*, că laicitatea este garant unic, irefutabil al neutralităţii sau că neutralitatea nu poate exista decât ca laicitate, omiţându-se, voit sau nu, să se ia în considerare faptul că laicitatea este la urma urmei un produs cultural tributar unei anumite filosofii, dar şi că, în ceea ce înseamnă laicitatea, s-au produs şi sunt pe cale să se producă zdruncinări şi mutaţii, sesizate de un gânditor francez de talia lui M. Gauchet, ce atrage atenţia că laicitatea a devenit astăzi un „fapt fără principii" ce şi-a epuizat resursele intelectuale şi spirituale ale militantismului său. Altfel zis, laicitatea vidată astăzi de aura sacră se prezintă din ce în ce mai cavernoasă, mai inconsistentă. Tărâmul făgăduinţei laice îmbracă din ce în ce mai

---

[122] Manent observă că omenirea de astăzi este marcată de separaţii mult mai profunde. „Există, de bună seamă, un conflict, sau poate chiar un război, între „Occidentul creştin" şi islam. Există cu siguranţă un conflict şi, la drept vorbind, un război sau chiar mai multe în jurul Israelului. Nu există oare o fractură din ce în ce mai vizibilă între o „coaliţie anglo-saxonă şi protestantă", pe de o parte, şi un grup predominant „catolic", de cealaltă?". *Ibid.*, p. 77.
[123] *Ibid.*, p. 9.

vizibil, pentru ochiul bine aşezat, goliciunea hainelor epidermice descuamate.

Cât priveşte „modelul francez" al statului laic, nu doar că nu e ideal şi infailibil dar, conform lui Manent, este supus acum unor prefaceri şi mutații de luat în serios întrucât îl arată mai mult decât vulnerabil. E interesant că în viziunea lui Manent instalarea *statului neutru* şi *laic* a presupus în prealabil formarea unei comunități sacre, a „comunității prin excelență", anume a *națiunii*. Mai mult, acesta ține să precizeze că *statul laic* nu se poate menține şi nu poate supraviețui *statului-națiune* întrucât *„neutralitatea sa se bazează pe „transcendența" sa, iar aceasta derivă din faptul că el este instrumentul, „brațul secular" al națiunii"* [124]. Prin urmare, o abandonare a națiunii, înțeleasă ca o comunitate sacră, face ca statul laic să se *„laicizeze"* şi să devină un instrument, printre altele, al *guvernanței*, iar comunitățile, subordonate până acum națiunii, se desprind de națiune *„și aspiră la condiția auto-suficienței"*.

Este explicită în abordarea lui Manent nevoia invocării unei sacralități apriori ce transcende statul, „sacralitate" pe care o atribuie națiunii. Dar în mod cert „sacralitatea" națiunii nu trebuie să fie un substitut al *sacrului* în sine, al sacrului propriu, pentru că astfel riscă să se configureze şi desfăşoare împotriva acestuia. Să nu fie oare o atare „sacralitate" a națiunii, ce nu-şi mai aminteşte permanent şi nu-şi mai rememorează neâncetat chipul autenticei sacralități şi a realei transcendențe, cauza impotenței „sacralității" națiunii în susținerea şi orientarea statului? Care este sacralitatea „sacralității" națiunii? Să nu observe constituționaliştii noştri, aşa cum observă Manent, că lumea de azi e într-un paradoxal „punct al întoarcerii" către sacralitate şi către căi religioase şi spirituale ce nu mai pot fi decuplate de politic şi juridic? Să nu observe revenirea, în actualul context, a religiosului şi oportunitatea asumării sale oneste ca atuu, inclusiv ca demers strategic şi geopolitic?

Propriu-zis chestiunea de fond nu e ca statul român să se arate „egal" în alcătuirile constituționale față de „toate" bisericile, ca nu cumva să pară – în ochii cui? (ochi din lăuntru sau/şi din afară?) – că privilegiază Biserica Ortodoxă, ci să privească spre proprii cetățeni şi să-şi asume realitatea, anume că cetățenii săi sunt peste

---

[124] *Ibid.*, p. 87.

85% creştini ortodocşi (dar şi că peste 95% sunt creştini), şi să înţeleagă că şi creştinismul e apt, nu de ieri de azi, să contureze o formulă de „filosofie politică şi juridică” pe care nu trebuie să o ignore. Şi, în consecinţă, să ia în mod serios în considerare, prin reprezentanţi, că reperele credinţei, care reflectă comunitatea culturală autohtonă şi care dau o altă perspectivă asupra „filosofiei politice şi juridice”, nu au nici o legătură cu laicitatea, fie ea împrumutată din modelul francez, fie de aiurea.

Nu trebuie pierdut din vedere că teleologic şi după rostul său statul e chemat, înainte de a juca rolul de promotor al egalităţii şi nepărtinirii etc., să întărească şi să sporească prioritar legătura comunitară, în multiplele ei conexiuni şi direcţii, prezervându-se şi prezervând-o în chip identitar, plural, liber; iar aceasta nu trebuie să o facă în afara sensurilor adânci ale chipului comunitar, străduindu-se să propună şi să avanseze soluţii ce apar mai degrabă ca implanturi de corpuri străine, ca mărețe şi superbe operaţiuni de imagine ce metamorfozează forma corpului politic, din interior, prin „estetizante” adăugiri de silicon şi botox ideologic.

E extrem de riscantă virusarea ideologică a statului la nivelul sistemului constituţional, întrucât aceasta poate genera dezechilibre şi patologii majore, insurmontabile, ale corpului politic/social/civic. De aceea, credem, cel puţin în ceea ce priveşte spaţiul românesc, că proclamarea constituţională a laicităţii statului e o pseudosoluţie marcată de structuri informaţionale virusate şi virusante ce atacă memoria comunitară. Că laicitatea, militantă sau nu, îşi poate avea un loc în spaţiul public şi/sau privat e un fapt firesc. Dar să se pună în capul mesei şi să dicteze celorlalţi cum să se aşeze e deja o răsturnare de ordine, firească, a acestui context. Ceea ce e prea mult, totuşi...

Să amintim aici şi de cele două prejudecăţi ale laicismului: *Statul nelaic nu consacră libertatea religioasă*, respectiv *Statul laic este indiferent faţă de problemele religioase*, şi de ne-neutralitatea neutralităţii laice, de *neutralitatea laică* ca o formă particulară a neutralităţii colorată de laicitate după aspectul său filosofic, de care vorbeşte R. Drago, sau de laicitatea ce ascunde, aşa cum observa M. Vulcănescu, o religie a umanităţii; acea laicitate ce s-a conturat şi articulat ca o religie, ce se doreşte însă a fi „mai egală” decât alte religii între care se inter-pune (prin supra-punere!) ca mediatoare „echidistantă” a „egalităţii”.

De fapt, laicitatea se mediază în primul rând pe sine, în sensul filozofiei (politice şi juridice) ce o motivează şi o orientează, şi caută să se impună ca însăşi soluţia egalităţii şi a libertăţii etc., chiar prin adepții săi, ce nu doresc probabil să se vadă şi să fie transparent pentru toți că în realitate nu este vorba decât de cel mult un unghi de vedere particular, existând într-o societate la un moment dat, sau, mai larg şi mai pregnant, ca spirit dominant al unei epoci într-un pasaj al istoriei, dar care, pentru spaţiul românesc, a fost şi rămâne minor şi minoritar, străin şi înstrăinant, fără temei şi rost comunitar real, măcar că se străduieşte să se inoculeze la nivel etatic şi în spaţiul public cu emfază, sprijinindu-se pe o retorică a imitației ce și-a importat modele de referință ideologică.

„Laicismului român" nu reuşeşte să depăşească graniţele unui mimetism servil, oberva pertinent acelaşi M. Vulcănescu, încă în perioada interbelică. Un oportunism servil pe care îl vedem şi astăzi la promotorii laicismului din spaţiul românesc. Astăzi, afirmarea expresă a caracterului laic al statului român e un demers asincron, de tipul unui militantism laic, agresiv – care și în Franța contextului sec. XXI și-a arătat pentru mințile lucide limitele, încercând nuanțări, adaptări, reformulări –, ce se arată proxim, ca tipologie, unui prozelitism de tip sectar, mânat triumfal, de dogmatismul deținerii solitare a căii adevărului, și animat de nevoia impunerii ei.

Desigur, dacă şi statul român se înscrie, este împins sau atras, în direcţia pe care o semnala Manent, cea a unei mutaţii „democratice", a *kratos*-ului fără *demos* – a transformării statului în instrument de *guvernanță* şi a reconfigurării sale ca regim al ne-reprezentării ce virează într-o domnie a „valorilor" democratice ca „despotism luminat"[125] –, astfel de demersuri de revizuire constituţională se

125 „Guvernate cu ajutorul unor instrumente de guvernanță şi nu de guvernare, popoarele europene devin instrumentele propriilor lor instrumente, materia primă a unei stive de guvernanțe care, de la comună la Națiunile Unite, au drept unic scop să prevină orice acțiune umană individuală sau colectivă care nu ar fi simpla aplicare a unei reguli de drept. Îmbrățişând „valorile" democratice, am dat uitării sensul democrației, sensul ei politic, și anume guvernarea de sine. S-a întors vremea despotismului luminat – un nume adecvat pentru mulțimea de agenții, administrații, curți de justiție și comisii care, în dezordine, dar în mod unanim ne fixează din ce în ce mai minuțios modul de viață". *Ibid.*, p. 65.

pot prezenta, pentru unii persuasiv, ca fiind în siajul luminii unui aliniament valoric, irefutabil.

Însă, pentru alții, nu sunt decât indicii şi simptome că statul şi democrația au devenit instrumente malforma(n)te ale imperiului democratic – corpul-colos cu picioare de lut, golemul ce-şi aşteaptă avatarul...

Moşul în antropologia juridică

După Romulus Vulcănescu, de studiul aspectelor juridice ale civilizației şi culturii primitive şi populare, ca părți constitutive ale concepției despre existență şi lume şi ale modurilor de organizare normativă a vieții, se ocupă parțial şi cu resurse teoretice inegale: geografia juridică, antropologia juridică, sociologia juridică şi etnologia juridică.

Renumitul etnolog român susține că fiecare din aceste ştiințe priveşte dintr-o perspectivă inedită şi conjunctură disciplinară nouă activitatea juridică a unei comunități etnice sau contexte de comunități sociale, „pentru a desprinde şi reda ceea ce este originar şi expresiv, tipic şi specific în substanța existenței umane”[1].

Urmărind nu atât parcursul istoric al fenomenului juridic cât nuanțe particulare ale extensiei sale geografice, el evocă o încercare de cartografiere realizată de René David[2] care, în *Géographie juridiqu*e, susține că pe mapamond supraviețuiesc mai multe „grupe” sau „familii de drepturi” alcătuite fiecare din mai multe contexte de „drepturi populare” privite individual. Aceste „familii de drepturi” consideră că pot fi proiectate pe hartă pentru sesizarea comparativă a teritorializării lor.

Cât priveşte *dreptul popular*, acesta constă *„dintr-o cantitate indefinită de cutume şi tradiții, de practici şi uzanțe juridice fixate de poporul respectiv prin experiența milenară a reprezentanților lor legali: legislatori şi judecători în virtutea unor concepții – când sacre, când profane – asupra dreptății”*[3].

---

[1] VULCĂNESCU Romulus, *Etnologie juridică*, ed. Academiei Române, Bucureşti, 1970, p. 9.

[2] René David distinge după metoda cartografică: „familii de drepturi cutumiare” ale unor popoare rămase într-un stadiu puțin avansat în domeniul civilizației şi culturii; „familii de drepturi de caracter magico-religios” şi în cele din urmă „familii de drepturi populare moderne” (familia romano-germanică, familia commonlaw şi familia de drepturi socialiste. Vulcănescu Romulus, op. cit., p. 10. Familiile de drepturi corespund în substanța lor, după René David, diviziunilor naturale ale antropogeografiei.

[3] VULCĂNESCU Romulus, *Etnologie juridică*, p. 10.

Pentru Romulus Vulcănescu, etnologia juridică şi comparatismul etnologic sunt perspective de abordare care pot facilita excursul în *dreptul tradiţonal* spre a extrage prin sondaje prospective formele juridice vii, cutumiare, chiar din structura lor socială. De remarcat că în perspectiva etnologului român etnologia juridică – ce are obiectivul principal: analiza diferitelor sisteme de reglementare juridică veche şi contemporană, orală şi scrisă – acţionează paralel cu tendinţa de dezvoltare a dreptului formal într-o ştiinţă a dreptului care vrea să înfăţişeze sintetic toate speciile juridice tradiţionale şi contemporane[4].

Sesizarea aspectelor juridice ale civilizaţiei şi culturii populare capătă astfel noi perspective şi semnificaţii axiologice care pun în valoare dimensiunile etnologice ale omului, atât în sensul comunitar[5] cât şi în cel al contextului, al diversităţii şi al pluralităţii[6].

---

[4] În întreaga lume, atenţia etnologilor-jurişti se îndreaptă spre studiul culegerii şi selectării cutumelor juridice ale aşa-ziselor societăţi tradiţionale, paralel cu studiul formelor sacralizate ale dreptului scris. „Cutuma care şi-a păstrat validitatea în toate sectoarele de activitate socială, chiar şi în dreptul internaţional public, în dreptul diplomatic, în dreptul comercial, în dreptul rural, constituie un pivot al civilizaţiei şi culturii contemporane. *Criptodreptul,* deşi contrazice şi nuanţează norma juridică oficială, ca şi *formele folclorice de drept etnic* legate de unele structuri sociale şi sisteme de valori de grup, este definit, sistematizat şi interpretat în spiritul noii concepţii etnologice". Op. cit., p. 40.

[5] În studiul *L'ethnologie* (1965), André Leroi-Gourhan se referă tot mai mult la noţiunea de „personalitate etnică". Prin personalitate etnică se înţelege „ceea ce face un grup uman să activeze, într-un timp şi într-un spaţiu dat, ca un întreg". V. Romulus Vulcănescu, op. cit.

[6] Etnologul Romulus Vulcănescu sesizează în deceniul şapte al secolului XX că ceea ce caracterizează etnologia generală actuală este trecerea de la studiul „pitorescului uman" la studiul marii „diversităţi a omului". Astfel că de la etnologia generală ca „ştiinţă a diversităţii umane în timp şi în spaţiu" se trece la ştiinţele etnologice ca instrumente de investigaţie particulară ale fiecărui aspect al acestei diversităţi umane. În această perspectivă, el crede că etnologia juridică devine un instrument de precizie fără de care nu se pot studia trăsăturile caracteristice ale specificităţii creaţiei populare, personalitatea etnică a unei civilizaţii şi culturi populare. „Ca ramură a etnologiei generale şi ca ştiinţă auxiliară a istoriei dreptului naţional şi internaţional, *etnologia juridică* se îndreaptă în vremea noastră tot mai mult spre studiul complexelor şi *sistemelor juridice*, al *relaţiilor juridice*, ca şi al *instituţiilor juridice* ale popoarelor evoluate, paralel cu cele ale popoarelor primitive. În acest curent de idei, etnologia juridică a lărgit sfera de cunoaştere asupra concepţiei juridice despre lume a omului, a viziunii lui juridice proprie fiecărui stadiu de dezvoltare a civilizaţiei şi culturii primitive şi populare, a semnificaţiei complexe a instituţiilor juridice general umane". Op. cit., p. 41.

În temeiul analizei etnologico-juridice a materialului românesc, R. Vulcănescu susţine că la baza dreptului feudal autohton se află rădăcinile adânci ale sistemului de gândire juridic agro-pastoral al traco-dacilor schiţat în antichitate de Herodot, Xenofon şi alţii.

Academicianul român consideră că, în perioada feudală, poporul român avea un străvechi sistem de drept popular, bine închegat, care avea la baza lui:

– *o concepţie juridică obştească* unitară cu rădăcini adânci în activitatea etico-socială a autohtonilor, ce răspundea tuturor nevoilor de reglementare a relaţiilor dintre categoriile şi păturile sociale ale comunităţii rurale; concepţie juridică numită în general *drept ţărănesc*, *drept obişnuielnic* sau *drept popular român*.

– *o legislaţie ţărănească,* care consemna viaţa comunitară printr-o „lege a ţării" sau „obicei al pământului", cu variante locale minore de la o ţară românească feudală la alta[7].

– *organe de judecată sătească* care judecau toate categoriile de abateri de la legea ţării, în toate instanţele şi pe toate treptele ierarhiei sociale. Aceste organe de judecată erau alcătuite din reprezentanţi legali ai cetelor de neam în comunitatea sătească[8].

[7] „În Transilvania, din cauza aservirii poporului român, această legislaţie a fost consemnată în actele cancelariei imperiale austriece şi regale maghiare, de documentele de arhivă de stat şi protocoalele diplomatice, ca o *concesie juridică* acordată celor căzuţi în şerbie. „Ius valachicum" „ius Valachie", „ritus Wlachorum", „Zakon Vlachon" în fond nu acorda un privilegiu juridic într-un stat plurinaţional sprijinit pe inegalităţi şi discriminări etnice, ci *recunoaşterea de drept a unei stări de fapt* anterioare, care nu putea fi bruscată fără a produce grave perturbări sociale şi de guvernământ în statul opresor. În Moldova şi Valahia, legea ţării sau obiceiul pământului nu era o legislaţie populară separată de „legea strămoşească" sau de „obiceiul românilor", pentru că ţara se identifica cu *poporul român* şi *pământul* cu glia strămoşească sau *moşia bătrânească*. Legea ţării era legea ţărilor româneşti, iar obiceiul pământului era obiceiul pământului românesc. Prin migraţia lor accidentală în afara ţărilor româneşti, românii au dus cu ei legea valahă şi au folosit-o ca instrument de organizare a vieţii lor de grup social". R. Vulcănescu, op. cit., p. 49.

[8] „În Transilvania erau cnejii şi juzii. Jurisdicţia lor se întindea pe ceea ce se va numi apoi *judeţ*. În Maramureş, Munţii Apuseni, Munţii Retezat, Sibiu, Făgăraş, Ţara Bârsei, erau cetele de oameni zdraveni care îndeplineau, în condiţii similare, rolul pe care cetele de oameni buni îl îndeplineau în Moldova şi Valahia. Ele erau ajutate de cetele de feciori. Între organele de judecată alese ale acestor cete exista o corelaţie perfectă de acţiune. Măsurile luate de ele nu erau contrazise, combătute sau anulate de cele în supraordine, fie ele organe de judecată boierească sau domnească". R. Vulcănescu, op. cit., p. 49.

– *judecata satului* prin organele fireşti avea valoare deplină. De unde numele de pravilă obştească dată judecăţii, indiferent de conţinutul şi forma hotărârii în ceată.

– *opinia justiţiară a satului* completa sistemul de drept popular românesc.

Ni se pare important să semnalăm din această prezentare a savantului etnolog şi perspectiva implicată de *paralelismul juridic*. Astfel, *legea ţării*, în contextul ei social, Romulus Vulcănescu o înfăţişează ca expresie a unui *paralelism juridic* – *paralelism juridic* în dreptul cutumiar român pe care consideră că studiile de istoria dreptului vechi românesc au stabilit în ce constă – „ce îşi restrânge mereu câmpul de activitate cu cât trece de la o orânduire social-economică la alta în cadrul ţărilor româneşti şi cu cât se resoarbe în timp în vatra etnică a poporului român".

De altfel, etnologul jurist crede şi susţine că în acest sistem de gândire juridică cutumiară străveche nu intervine nici o aculturaţie juridică propriu-zisă. Adică nu există nici o schimbare totală, pe cale forţată, a sistemului juridic autohton, în nici una din perioadele istoriei, deşi unii dintre istoriografii vechiului drept român înclină uneori spre aceasta, ci intervin influenţe şi împrumuturi parţiale, care nu au atins fondul de idei al *legii ţării* sau *obiceiul pământului*[9].

Moş, Moşie şi Judecata la Hotare

Moş şi Moşie

R. Vulcănescu consemnează *moşia* ca instituţie juridică arhaică la români trimiţând spre sensul său iniţial ce se referă la *comunitatea de origine* a unui grup familial, care se trăgea din acelaşi *moş*, şi totdeodată *comunitatea de posesie* a pământului moştenit direct sau

[9] R. Vulcănescu consideră că ceea ce a fost definit de aceşti cercetători juridici *decalc juridic* s-a dovedit de cele mai multe ori o coincidenţă de gândire juridică, un *paralelism cutumiar*, ieşit din necesităţi juridice similare exprimate în condiţii aproape identice. Op. cit., p. 62. N. Iorga susţine că *dreptul cutumiar* a fost extrem de activ la noi până în secolul al XVIII şi că până în vremea noastră supra-vieţuiesc unele elemente de folclor juridic agrar. N. Iorga publică, de altfel, în 1931 o colecţie de *Vechi documente de drept român* cu o prefaţă consacrată *Istoriei dreptului cutumiar român*, iar în 1935 ţine la Paris o conferinţă intitulată *Originile şi originalitatea dreptului popular român*.

indirect de la acest moş[10]. În sens tradiţional juridic, moşia a semnificat deci „pământul moştenit de la un moş"; pământ în substanţa sa: inalienabil şi indivizibil. De acest fapt se leagă la români importanţa deosebită a cunoaşterii şi utilizării arborelui genealogic al strămoşilor lor[11], ca situare, confruntare, recunoaştere şi relaţionare înlăuntrul şi în afara grupului, al comunităţii.

„Descoperirea şi încadrarea în spiţa de neam îi dădea stabilitate în faţa reprezentanţilor «grupului rural» cu care se confrunta, înăuntrul comunităţii săteşti din care făcea parte şi pe care o revendica. Acesta era un «om cu strămoşi», care «trăia din strămoşi» şi putea oricând să-şi dovedească spiţa"[12].

Interesantă este asocierea strânsă, remarcată de R. Vulcănescu, între *moş* şi *moşie* şi între acestea şi *omenie*. Cel care nu avea *moş* şi nici *moşie* îşi pierdea *omenia*, ieşea din rândul oamenilor:

Asta nu e omenie
Fără moş, fără moşie...[13]

---

[10] R. Vulcănescu merge pe firul ce caută sensul originar al cuvântul „moş" pe care-l vede ca făcând parte din fondul principal lexical de cuvinte ale limbii române, cu sensul primitiv de „om bătrân" întemeietor al cetei de neam, precursor al unei spiţe gentilice. Din acest cuvânt derivă câţiva termeni *de înrudire* care atestă importanţa lui în *dreptul civil popular*: strămoş şi strămoşie, răstrămoş şi răstrămoşie; moşneag şi moşnegie, moşnean şi moşnenie, moştenie şi moştenire etc. El crede că vitalitatea semantică a derivatelor termenului moş s-a impus şi pentru echivalentul feminin de „moaşe" cu sensul de „femeie bătrână", generatoarea unei spiţe de neam. Noţiunea juridică de pământ a căpătat în perioada prefeudală o accepţiune restrânsă de „moşie", iar o dată cu stabilitatea ţărilor româneşti feudale, sensul etimologic s-a extins. Prin moşie s-a ajuns să se înţeleagă pământul unei „ţărişoare" şi apoi pământul ţării. După R. Vulcănescu, moşia sta în centru superstiţiilor, credinţelor, cutumelor şi tradiţiilor, uzanţelor şi practicilor care privesc civilizaţia şi cultura sătească română. Op. cit., p. 72.

[11] Originea, posesia şi succesiunea înlăuntrul grupului familial R. Vulcănescu susţine că se făcea numai în baza descendenţei şi a proporţiei de sânge filial în această descendenţă. Fără acest arbore genealogic, numit „spiţă de neam trasă dintr-un moş" el nu-şi putea fixa drepturile şi datoriile cutumiare în timp şi în spaţiu. „Moşia, în concepţia juridică populară este alcătuită din «părţi de folosinţă» şi «părţi nefolositoare» (pustietăţi). Această dihotomie este valabilă şi în limbajul relativ la domeniile feudale: la «pământul domenial» sau «moşia domnească, boierească sau mânăstirească»". Op. cit., pp. 72-73.

[12] VULCĂNESCU Romulus, *Etnologie juridică*, p. 73.

[13] VULCĂNESCU Romulus, op. cit., p. 73.

Concluzia sa este că *moşia* e noţiunea de etnologie juridică care îşi menţine semnificaţia originară într-o permanentă stare de echilibru axiologic, că ea fundamentează, caracterizează şi defineşte modul de viaţă autohton până în vremea noastră. Este remarcabilă accentuarea acestei continuităţii a *moşiei* în orizont axiologic şi, am zice, şi teleologic până astăzi.

Spre sfârşitul sec. XX în scrierile mistice ale Cuviosului Ghelasie de la Frăsinei sunt referinţe la *Moş-ul* ca rememorare a chipului originilor, însă nu doar a originilor pământeşti, ci şi a celor cereşti. În tradiţia locului, ca specific mistic carpatin, *chipul de moş* este în această taină de „Chip deodată al Pământului şi al Cerului în Unire, ca Fiu al celor «două Lumi». Chipul de Moş exprimă o dublă filiaţie şi o dublă inimă, pământească şi cerească în unire. Chipul de Moş este cel care «uneşte trecutul cu prezentul şi-l face Viitorul nesfârşit»". Misticul de la Frăsinei vede, de fapt, în Chipul Fiului lui Dumnezeu, în Chipul Lui Hristos, taina de origine a acestui Chip de Moş[14].

Astfel, Cuviosul Ghelasie evocă din tradiţia mistică faptul că „fiecare Neam-familie, trebuie să aibă «un Moş», care este «a Doua Inimă» a Neamului respectiv. Fără aceasta Neamul se va distruge curând. (...) Fiecare Neam trebuie să aibă un Moş-Sfânt, care se zice că este «Inima-a-Doua» care rămâne Nemuritoare şi din care izvorăsc celelalte Vieţi ale urmaşilor". (...) „Cultul strămoşilor de aici vine. Cine nu are un Moş-Strămoş în neamul lui, acela va pieri. Trăinicia este în Stră-Moşi".

---

[14] Chipul de Moş este această Taină. Chipul de Moş este Chipul *deodată al Pământului şi al Cerului* în UNIRE, ca FIU al celor „Două Lumi". Originea este în Scriptură, în Viziunea Proorocului care vede pe CEL VECHI de Zile, care paradoxal este cu Plete Albe, dar TÂNĂR la FAŢĂ. Aşa, FIUL Lui DUMNEZEU este însăşi Taina acestui Chip. Chipul de Moş nu este de TATĂ DUMNEZEU sau de FIU, ci de UNIREA de Taină a ambelor Chipuri, ca un paradox Suprafiresc ce-l face FIUL Lui DUMNEZEU în Taina Creării Lumii. FIUL Lui DUMNEZEU este Întruparea Inimii TATĂLUI în UNIRE cu propria Inimă de FIU. TATĂL se arată la Faţă prin Chipul FIULUI şi Chipul FIULUI prin Chipul TATĂLUI. Această „Arătare Suprafirească" este înfăţişată în Chipul de Moş, Chip de FIU-Tânăr cu Plete de TATĂ-Bătrân şi Chip de TATĂ-Bătrân cu Mâini şi Ochi de FIU-Tânăr. (Ghelasie Gheorghe)

În această perspectivă, *continuităţii ca permanenţă* pe linia naşterii/ înrudirii sanguine i se alătură, în chip iconic, susţinător şi plinitor, *permanenta continuitate* pe linia naşterii/înrudirii de suflet-Duh.

„Viaţa este o *Iubire Întrupată*. Inima este tocmai *Chipul Iubirii Întrupate*”[15].

Acest „chip al întrupării” este foarte interesant şi totodată relevant faţă de legătura cu pământul, prin amprentele, rădăcinile şi semnificaţiile moşiei adâncite şi reverberate în Chipul Moşului, ce derivă şi denotă, pe de altă parte, remarcabil din punct de vedere antropologic, şi o anume pecetluire şi *articulare iconică* între suflet şi corp. „Se ştie, din relatările istorice, că Dacii când mureau trebuiau să ia în Mână «Pământ», fiind Credinţa că Sufletul nu-şi va pierde «Identitatea», tocmai prin aceasta, ca o «păstrare» a unei Corporalităţi Nemuritoare”[16].

---

[15] „Inima are în ea cele *Două Iubiri*, a Lui DUMNEZEU şi a Lumii, într-o UNIRE de Taină. Păcatul rupe Inima în două şi desparte cele *Două Iubiri*. Reunirea lor nu se mai poate face prin aceeaşi Inimă, ci printr-o *a Doua INIMĂ de TAINĂ*, care se va împleti cu Inima cea «înjumătăţită» a Omului căzut din Rai. Este o mare Taină această *a Doua INIMĂ*, care este Chipul Celor Sfinţi. Fiecare Neam trebuie să aibă un Sfânt, ca prin *INIMA de Taină* să mai poată fi Viaţă în Inima înjumătăţită a lumii. *Moşul este Chipul celui care Întrupează INIMA de Taină*.

Omul este «UNIRE a Cerului cu Pământul», ca Inima de Rai, pe care pierzând-o, a pierdut şi Chipul Raiului. Iată că se poate câştiga o «a Doua INIMĂ», care *readuce Chipul de Rai în afara Raiului*. «DOAMNE, dacă Cerul şi Pământul nu se UNESC, nu este o Împlinire a Vieţii!»”.

[16] „Unii fac analogia cu o «prefigurare» a Trupului Înviat Hristic. Cert este că Dacii aveau o Memorie ancestrală a unui Fapt Tainic, ce-i apropia de Creştinism. Dacii aveau o «Religie proprie», chiar dacă au adoptat şi forme de zişi Zei. În sensul autohton, Zeul nu era un «idol», ci o «Tainică Arătare îmbrăcată într-un TRUP tot de Taină» (ce era altceva decât corporalitatea materială). Dacii deosebeau «TRUPUL de Taină» faţă de Corpul Sufletului-Spiritului. Ca o «metafizică» proprie, ei considerau pe Om ca Suflet şi Corp şi peste acestea «TRUPUL de Taină» Nevăzut. Ca Mistică, TRUPUL de Taină era o «Supraformă comună», şi a Sufletului şi a Corpului, în care se puteau oglindi deodată şi Spiritul şi corpul-materia, şi de asemenea se «Uneau» într-un «SUPRACORP» peste Suflet şi Corp, ce se putea vedea doar de cei «aleşi»”. E de remarcat că Cuviosul Ghelasie nu face sincretism între religia proprie a dacilor şi creştinism. El povesteşte din tradiţia pustnicească „că aceste ţinuturi au fost un «Loc al Pustnicilor-eremiţilor» încă din «moşi-strămoşi», din vremuri ancestrale. Creştinismul s-a «altoit» pe această «Rădăcină Veche» şi a «Odrăslit» un «Soi-Specific», prin care «Duhul Pământului s-a Unit cu DUHUL SFÂNT Creştin» şi a «ÎNTRUPAT pe HRISTOS» în «Ieslea Carpatină», între «păstorii Traco-Daci şi Daco-Romani»”.

Cuviosul Ghelasie mai reflectă o legătură între moşi-strămoşi şi pământul-moşie printr-o sacralitate a relicvelor stră-moşilor.

„Pentru Carpatin, «Viaţa este în Taina STRĂ-MOŞILOR» şi mormintele lor se fac «Pământul-Rai»". „Carpatinul nu se leagă propriu-zis de «pământ», ci de «SACRALITATEA Relicvelor STRĂ-MOŞILOR» ce se «ascund în pământ». „Carpatinul face din «Relicvele STRĂ-MOŞILOR, ICOANE-Pământ». Pământul este pentru Carpatin «TRUPUL ICOANEI-STRĂMOŞILOR». STRĂ-MOŞII Sfinţesc Pământul şi-l fac ALTARUL-Rai, unde Omul şi DUMNEZEU se ÎNTÂLNESC. Carpatinul nu este «migrator», că «ieşirea din Rai» este semnul păcatului. «Legarea» de Pământ a Carpatinului nu este «naţionalism», ci «Religiozitate» în sine. Specificul Carpatin este specificul «Icoanei de Pământ», care este «TRUPUL de Taină» şi al Omului şi al Lui DUMNEZEU ÎNTRUPAT"[17].

Nu doar o conexiune a responsabilității: trecut-prezent-viitor, ci şi relaţia dintre om şi mediu, dintre om şi cosmos ce duce la o umanizare a naturii, chiar mai mult la o transfigurare a sa este, de asemenea, subliniată în aceste succinte referințe ale Cuviosului Ghelasie[18].

„Raiul-ICOANA, UNIREA Cerului cu Pământul în Transfigurarea Omului. Pământul Omului nu este «pământul planetă», ci «PĂMÂNTUL-RAI». Omul «scos din Rai» devine apoi «omul planetei pământ». Dar Omul «scos» din Rai aduce şi în «pământul planetă» Taina «PĂMÂNTULUI de Rai», de unde «COMOARA din ţarină şi Mărgăritarul de preţ». De aici, «SACRALITATEA ICONICĂ a Pământului» ce se face astfel «Raiul Omului». Specificul Carpatin este acest MEMORIAL al «PĂMÂNTULUI Rai», de aceea se «Leagă» de Pământ. Aceasta nu înseamnă «robia pământului», ci «REMEMORAREA în sine a Chipului de

[17] Ghelasie Gheorghe, *Moşul din Carpaţi (Căutarea Originilor)*, 2000, p. 206.

[18] N. Rouland în *Aux confins de droit* vorbea din perspectiva antropologiei juridice de faptul că omul societăţilor tradiţionale gândeşte departe în timp, în funcție de generaţiile trecute şi viitoare, aceasta şi cu trimitere în actualitate la dreptul unui mediu sănătos. În acest sens, susține că a venit momentul să se înscrie în coduri şi constituţii dreptul generaţiilor viitoare la un pământ nedistrus, pe care progresul tehnic trebuie să-l amelioreze şi nu să-l degradeze. El spune în acest sens că „dreptul poate contribui la construcţia unei categorii a sacrului, religios sau nu". N. Rouland, *Aux confins du droit*, p. 299.

Om-Rai». Pentru specificul Carpatin, Pământul se transfigurează din «pământul planetă» în «PĂMÂNTUL Rai»”[19].

Prin urmare, credem că *instituţia juridică a moşiei* nu traduce un ataşament bazal, o posesiune sau un drept de proprietate, ci mai ales şi mai întâi reflectă o aşezare şi o rânduială fundamentală în permanenţa şi continuitatea unei ordini comunitare, al unui anume chip al înrudirii şi filiaţiei personalizate şi personalizante, nu doar corporale şi sanguine.

Judecata la hotare

În ceea ce priveşte tipurile de *judecată sătească* amintim pe cea mai veche formă menţionată ca atare de R. Vulcănescu: *Judecata la hotare*. Acest act justiţiar stabilit „la hotare” era o judecată a bătrânilor satului şi se numea „hotărârea bătrânilor”. Prin *hotare,* R. Vulcănescu înţelege mai mult limitele materiale ale moşiei săteşti, graniţele dintre sate, decât partea din afara vetrei satului a moşiei săteşti[20]. El susţine că în concepţia juridică a ţăranului român *hotarul* reprezintă o instituţie de drept cutumiar, fără de care nu puteau fi concepute şi explicate multe din aspectele arhaice ale *legii ţării* sau *obiceiului pământului*[21].

---

[19] Carpatinul face din „Pământul Locului” ALTARUL Raiului şi aşa devine „PĂMÂNTUL-Rai”, ce se consideră însuşi „Omul-Pământ şi Pământul-Om”, aşa cum a fost Creat de Dumnezeu.

Pământul-Om devine „Pământul Neam şi Ţară”. „Neamul şi Ţara Carpatină” nu este „naţionalism planetă”, ci „Naţionalism-Om în sine” ca „Naţionalism Rai”. Doar păcatul l-a scos pe Om din Rai şi l-a făcut „om-pământ-planetă”. Dar Omul-Rai face cu timpul şi din „pământul-planetă” un „Pământ-Rai”. Carpatinul are această specificitate de a extinde Raiul şi pe „pământul-planetă”, că nu poate trăi ca Om decât în „Chipul Raiului”. Şi odată REFĂCUT Chipul Raiului de „pământ-planetă”, devine şi acesta tot „Rai-Om”. După scoaterea din Rai, Omul devine „migrator pe pământul planetă, căutându-şi în zadar „Raiul” pierdut. Carpatinul are foarte puţină „migrare”, că păstrează mai mult „MEMORIALUL Raiului”, ce înseamnă „LOCUL-Om, CENTRUL Cosmic”. Ghelasie Gheorghe, *Moşul din Carpaţi* (Căutarea Originilor), Colecţia Isihasm, 2000, p. 205.

[20] „La hotarele moşiei săteşti, sub un pom considerat „sfânt” (brad, stejar, fag, plop) conform tradiţiei, periodic sau ocazional, se adună roată bătrânii satului, în ziua sorocită judecăţii. Veneau dis-de-dimineaţă, în stare de puritate fizică şi morală, jurau să judece drept, luau loc pe cioate de lemn sau pe bolovani, ascultau întâi părţile în conflict, apoi martorii garanţi chibzuiau între ei, astfel ca până în faptul serii să dea „hotărârea” (sau sentinţa)” (R. Vulcănescu).

[21] De altfel, după R. Vulcănescu importanţa hotarelor este consemnată, direct sau indirect, şi în alte forme de activitate materială sau spirituală populară la români. „La hotare se încheiau actele de hotărnicie, se luau mărturiile, se expulzau răufăcătorii, se legau prieteniile între vecini, frăţiile de cruce între flăcăi şi

Spre deosebire de interpretarea istoricilor vechiului drept consuetudinar românesc a termenului de „hotărâre" doar în accepţia lui etimologică, ca un derivat din conceptul agrimensural: „hotar"– în accepţia ei primară, „hotărârea" desemna pentru majoritatea cazurilor rezultatul proceselor relative la fixarea hotarelor şi hotărniciilor –, etnologul relevă însă şi un alt sens, relativ la tehnica unor rituri juridice străvechi: „judecarea la hotare" ca o acţiune ce ţinea de magia juridică a locurilor marginale:

Moşii s-au dus la hotare
Şi au prins a judecare...

Se operează astfel o deosebire structurală între judecarea şi pedepsirea *la hotare* – ce păstrează caractere străvechi rituale – şi judecarea şi pedepsirea din *vatra satului*[22]. În fapt, atât judecarea, cât şi sentinţa şi pedeapsa se desfăşurau *la hotare*, „pedeapsa la hotare" fiind, după R. Vulcănescu, o formă de sancţiune rituală extrem de veche în comunitatea sătească română. Judecata la hotare după etnolog este situată la hotare ca margini pentru a nu profana vatra satului.

Totodată, el consemnează, în temeiul unor sensuri reflectate de colinde, că Maica Domnului şi Sfinţii judecau pe oamenii păcătoşi la răscruce de hotare, la răscruce de drumuri.

Brad în cer
brad în pământ
lângă bradu mare, sfânt,
șade Maica Prea Curata
de trei îngeri congiurată.
Da acolo la ce cată?
Aşterne de giudecată!

însurăţirile între fete, se promovau întrecerile tradiţionale între competitori, încurările de cai, încontrările între colindători mascaţi etc.". Op. cit., p. 193.

[22] În concepţia juridică arhaică vatra satului nu trebuia profanată de ceata de bătrâni, cetele de oameni zdraveni şi cetele de feciori. Abia târziu prin introducerea legislaţiei scrise, de tip bizantin, a pravilelor împărăteşti, se include şi pedepsirea în sat, în vatra satului, după exemplul târgurilor şi oraşelor:

L-au dus la hotare
Şi l-au pedepsire
Până la stîrpire...

Hotărârea, ca sentinţă dată de ceata de bâtrâni care judeca retrasă sub pom, la hotare, şi ca sancţiune executată de cetaşii spiţei de neam tot la hotare, reprezintă formula unei tehnici juridice de drept criptic comună unor popoare străvechi cu o bogată experienţă social-culturală. Cf. R. Vulcănescu, op. cit., p. 193.

Însă, pentru etnologul jurist, „în această judecată de ordin sacral suntem constrânşi să vedem o formă a judecăţii mitice a celor morţi după concepţia celor vii, redusă în conştiinţa culturală sătească la intervenţia şi prestigiul unui judecător infailibil pentru că e divin". Iconografia acestei judecăţi sacrale a sfinţilor presupunea după R. Vulcănescu o transpoziţie formală din practica judiciară divină în aceea ecleziastică. Astfel, „călugării nu judecau în biserică ca să nu se profaneze incinta, ci în locurile în care tradiţia sacră se îmbina perfect cu tradiţia laică: la hotare, la margini de moşie"[23].

Chipul Omului – Hotar/Hotarul – Chipul Omului

Cuviosul Ghelasie de la Frăsinei ţine să sublinieze că „fiecare dintre noi suntem între *Hotarul* dintre DUMNEZEU şi Lume şi totodată acest *Hotar* este în noi, şi noi înşine suntem acest *Hotar*. Omul este chip de *Hotar-Trecere*".

Însăşi „Firea în Sine a Omului" o străvede în acest chip de hotar/punte ce descoperă „o mare Taină a Vieţii Omului", întrucât omul „trebuie să treacă acest Hotar într-un sens-orientare sau altul. Omul însuşi este acest *Hotar*, de aceea Viaţa Omului este o TRECERE peste sine ca peste un Hotar, indiferent că o face spre DUMNEZEU sau spre Lume". Omul se arată astfel ca o „Conştiinţă Fiinţială între DIVIN şi Lume, de aceea omul este la *Hotarul* dintre DUMNEZEU şi Lume". „Conştiinţa în Sine a Omului este «Conştiinţa Originară de Rai», ca «Hotar-dintre DIVIN şi Lume», ca «legământ» dintre Libertatea spre Lume şi Libertatea spre DUMNEZEU".

Cum trece „Omul Hotarul la Dumnezeu" şi cum trece la cele „lumeşti"? Aici se descoperă „libertatea de hotar" dar şi „ruperea şi distrugerea hotarului", de-generările omului[24].

---

23 R. Vulcănescu arată că în hrisovul lui Ştefan Duşan din secolul XIV-lea relativ la donaţia de sate sârbeşti şi româneşti din Serbia pe care o face unei mânăstiri ctitorite de dânsul, se menţionează că atunci „când se judecă între ei oamenii bisericii să nu aibă alt judecător decât numai afară de însuşi egumenul; iar judecându-se cu alţi străini, pentru omor, pentru pământ, pentru cai sau răpire să meargă a se judeca denaintea împăratului". Situaţia, oarecum generală atunci în întregul sud-est al Europei, vroia să însemne, printre altele, şi ieşirea judecăţii din incinta sacră a mănăstirii şi efectuarea ei într-un loc profan. Cf. R. Vulcănescu, op. cit., p. 196.

24 Aşa Omul cade în păcatul distrugerii Legământului-Hotarului dintre DIVIN şi Lume, şi implicit îşi distruge Însuşi Chipul şi Firea de Om, şi „Hotarul din Sine", el rupe spre Lume, fără să-l mai „Desfacă" spre DIVIN. Şarpele demon găseşte golul de „Hotar" dintre această „Legătură"-Punte a Omului de a avea mai întâi

„Libertatea de Hotar a Omului este în «Dublă orientare». Omul nu trebuie să fie «liber» doar într-o singură direcţie, ci în «ambele deodată», şi aşa este o Libertate ne-contrară. Dar Omul, ca şi Îngerii căzuţi din Cer, face o «libertate» doar într-o singură orientare-direcţie, doar spre cele ale Lumii, rupându-se de DIVIN”. Această dublă orientare a hotarului în dublă deschidere este fundamentală pentru paradoxala păstrare a hotarului/punte, a (pe)trecerii/desfacerii lui [25], de fapt a plinirii chipului şi firii autentice a omului.

Ni se pune în atenţie astfel un anume chip antropologic.

„Omul în Sine nu este nici Lume, nici DIVINITATE, dar are în Sine PECETEA SUFLĂRII-CHIPULUI Lui DUMNEZEU şi Pecetea Lumii, prin ţărâna-zămislirea din Lumea Creată. Omul este «Suprachip» ca «Hotar» între cele Două Chipuri. Repetăm cu insistenţă – Omul nu este Natură, chiar dacă are «ţărâna-materia» Naturii, ci este «Chip special» de „Hotar – între Natură şi DIVINITATE”[26].

Omul este situat ca *hotar* tocmai în această „întretăiere de taină” a „Două REALITĂŢI absolut diferite”, iar menirea omului

---

Conştiinţa de DIVIN, şi prin aceasta apoi Conştiinţa de Lume. Pomul căderii era „Pomul Legământului Hotarului”, că Omul este tocmai această taină de „Legământ-Hotar-Legătură între DUMNEZEU Ziditorul şi Lumea Sa”. Zisa „interdicţie” de a nu mânca din „pomul oprit” al Binelui şi al răului este tocmai această Taină a Însuşi Chipului de Om, ce este în Sine „Legământul-Hotarul dintre DIVIN şi Lumea Creată”. Zisa Libertate a Omului este aici, în Taina „Legământului-Hotarului” pe care o are în Sine Însăşi Fiinţa de Om. Legământul-Hotarul dintre DIVIN şi Lumea Creată, poate fi oare „desfăcut sau distrus”? Iată Taina Tainelor Omului. Ghelasie Gheorghe, *Omul-Hotarul de Taină*.

[25] Una este a „desface” hotarul, alta este „distrugerea-ruperea” lui. „Desfacerea” este o „Comunicare-Înţelegere”, pe când ruperea-distrugerea este o „forţare” proprie fără Legătură-Comunicare cu partea cealaltă. Aşa Omul cade în păcatul distrugerii Legământului-Hotarului dintre DIVIN şi Lume, şi implicit îşi distruge Însuşi Chipul şi Firea de Om, şi „Hotarul din Sine” îl rupe spre Lume, fără să-l mai „Desfacă” spre DIVIN”. Ghelasie Gheorghe, *Omul-Hotarul de Taină*.

[26] În natură, DIVINUL îşi Revarsă Acţiunile Sale Creatoare, şi aşa se face Lumea, şi Lumea se face o Existenţă „Dincoace” de DIVINITATE. Şi între DIVIN şi Lume se creează Omul ca „Hotar”, şi trecere între DUMNEZEU Cel De-dincolo şi Lumea cea De-dincoace. Omul doar în această Menire şi Fire este Chip de Om. Păcatul îl scoate din acestea, şi drama Omului se face tocmai prin „chipul invers” ce apare ca „Om distrugător”. Ghelasie Gheorghe, *Omul-Hotarul de Taină*.

se arată ca fiind „CRUCEA faţă de DUMNEZEU şi Crucea Lumii în sine însăşi".

Chipul de hotar al omului este trecere, (răs)cruce, (re)găsire, (re)întâlnire, (re)unire.

„Omul-Hotar este Conştiinţa-Firea în Sine de OM. Noi repetăm tot mai des acest fapt, că aici este Taina Ascezei şi Duhovniciei Omului şi Însăşi Menirea Vieţii Omului".

Misticul de la Frăsinei vorbeşte chiar de o *stare de hotar*, o permanenţă şi o continuitate *între*-deschisul trecerii[27].

„Omul de fapt nu merge doar spre dreapta sau spre stânga, ci merge «între», pe Hotarul dintre cele Două Lumi, într-o Regăsire Vie şi faţă de DUMNEZEU, şi faţă de Lume. Omul nu poate «ieşi» niciodată din acest Hotar, dar poate ÎNVIA, adică UNI-ÎNTÂLNI cele Două Porţi prin Sine Însuşi, prin Braţele Sale Întinse şi IUBITOARE".

„Omul este astfel HOTARUL între Lumi şi totodată Omul le UNEŞTE prin Menirea CRUCIFICĂRII Sale de Taină. Omul este «ÎNTRETĂIEREA»-CRUCEA dintre DUMNEZEU şi Lume, este „HOTARUL de Taină" al DIVINULUI şi al Creaţiei".

De consemnat că pentru Ghelasie Gheorghe nici „Legea nu este „oprire", ci „Hotar de trecere" tocmai peste „propriile limite"[28].

---

27 Se insistă pe Taina Chipului Omului, ca „HOTAR al CRUCII Cosmice". Omul este „Hotarul între Lumi", de aceea are o Veşnică „nelinişte metafizică-transcendentală", are „neliniştea TRECERII" peste „Hotarul Lumilor". Dar atenţie! TRECEREA este o RĂSCRUCE, este o „Alegere-Legământ".

„Pomul Hotar-Legământ" era menţinerea lui Adam-Omul tocmai în „Starea de Hotar". Şarpele-demon îl îndeamnă să „iasă" din acest „Hotar", să-l rupă, să-l distrugă mâncându-l. Adam-Omul trebuia să se menţină dârz ca „Hotar-Legământ", să se Răstignească, să se facă Taina CRUCII, să Întindă Braţele de UNIRE între DIVIN şi Lume. Adam-Omul în Rai era Omul-Lege-Legământ-Hotar şi, distrugând acest Chip, Omul cade din Chipul de Om şi aşa este scos din Rai şi intră în condiţia morţii şi a distrugerii de Sine şi de Lume. Mistic şi Teologic Omul-Adam este Creat de DUMNEZEU ca Hotar-Legătură între DIVIN şi Lume şi aşa îl face pe Om: „CRUCEA Cosmică" – adică, întretăierea dintre DIVIN Lume, ce este „Legătură-Hotar-Lege-Răstignire". Ghelasie Gheorghe, *Omul-Hotarul de Taină*.

28 Cine ajunge la „Lege-Hotar" are posibilitatea să „TREACĂ" Dincolo în DIVINITATE şi Dincoace în Lume, tocmai în Deschiderea Legii-Hotarului". Atenţie! Legea pare închidere-frontieră, dar şi „Taina TRECERII", şi cine nu „TRECE Hotarul Legii" este neîmplinit. Dar TRECEREA Hotarului Legii să nu se facă omorând-o şi distrugând-o, cum au făcut Adam şi Eva în Rai, ci mai întâi Asumând-o şi făcându-te tu Însuţi „Lege-Hotar". Ghelasie Gheorghe, *Omul-Hotarul de Taină*.

Dar accentuează recurent, evidențiind faptul că „Omul este Supra-Natură și Hotar între Natură și DIVINITATE" ce riscă să-și piardă chipul de om prin unilaterală scufundare în natură, în lume. Trebuie observat sensul și orientarea unor accente pe care ține să le sublinieze. Astfel, nu lumea să fie „Lege pentru OM", ci Omul să fie Lege-Hotar peste lume. Omul trebuie să se facă pe Sine Hotar-Om peste Lume, și așa prin acest Hotar-Lege să Asume Lumea ca Taina Menirii Omului[29].

Hotarul/Omul ca Judecata/Întâlnire în Chipul Veșniciei/Hotar

Pentru Cuviosul Ghelasie, *hotarul* este numit totodată și „TRECEREA spre Viață sau spre moarte. De aceea, *Omul fiind Hotarul Creației*, prin Om apare moartea, dar tot prin Om se Deschide VEȘNICIA-ÎNVIEREA ce nu mai este atinsă de moarte"[30].

---

[29] Dacă Omul cade în „legile lumii" își pierde Chipul de Om-Lege, de aceea Omul trebuie să fie mai întâi el însuși Om-Lege. Legile Lumii sunt Legile Naturii și dacă Omul se confundă cu ele se „naturizează". Așa, Omul trebuie să „domine Legile Naturii prin propriul său Chip de Lege-OM. Omul trebuie să se facă „Supra-Lege", peste „Legile Naturii" și să DUCĂ Natura ca DAR DIVINULUI și peste „Hotarul de OM". Omul are Menirea să se Întâlnească propriu-zis cu Natura. Grădina Raiului este Lumea, Pomul Vieții este CHIPUL DIVINULUI; „Pomul-Legământ-Hotar" era însuși Chipul Omului. Unii vor doar o „Rugăciune gratuită" și un DUMNEZEU cu Chipul Lumii, fără CHIPUL Cel De-dincolo de Lume, considerând chiar că Însuși DIVINUL este în toate cele lumești, chiar și în cele stricăcioase și așa, omul nu mai este „Hotarul dintre Lume și DIVIN", ci devine „Omul Natură și DUMNEZEU tot Natură", până la idolatria mascată. Ghelasie Gheorghe, *Omul-Hotarul de Taină*.

[30] În *Mistica morții* vorbește de „Hotarul cel mare" dintre lumea de naștere și lumea VEȘNICIEI. „Chiar dacă nu era păcatul, repercursiunea sa moartea, acest Hotar ar fi existat, fiind Ușa de trecere între cele două lumi: lumea de jos și lumea de Sus. Noi suntem Ființe create și nu ne putem confunda niciodată cu DUMNEZEU. Noi suntem creați, născuți ca Făpturi, cu Suflet direct de la DUMNEZEU, și Memorial de creație din părinți de naștere, de zămislire, prin care creștem, încât tot Memorialul de naștere, de zămislire ne este nouă întâlnirea cu Ziditorul și cu însuși DUMNEZEU. Cât timp creștem în lumea de jos a nașterii și a creșterii, avem raze de DUMNEZEIRE, dar trebuie să vină momentul când trebuie să dăm față cu DUMNEZEU, și aceasta se face-n lumea VEȘNICIEI. Păcatul cu moartea rupe și distruge în Ființa noastră, și așa trecerea Hotarului VEȘNICIEI este tot mai dificilă și devine chiar înspăimântătoare. La timpul potrivit, vrei nu vrei, trebuie să treci acest Hotar, și acum ești pus la proba cea mare a Vieții". Ierom. Ghelasie Gheorghe, *Omul-Hotarul de Taină* în *Moșul din Carpați*, ed. Platytera, București, 2009.

Chipul omului – hotar este Judecat la Hotar în „Marea Trecere" la „Hotarul Veşniciei şi al morţii", „Hotarul de Taină", „Hotarul cel Mare".

Hotarul Veşniciei şi ca hotar al identităţii distincte şi al pluralităţii – cea personală și comunitară.

„Hotarul VEŞNICIEI, ce va ţine VEŞNICIA Conştiinţei deosebirii făpturii de Ziditorul ei. Fără această PECETE a Hotarului VEŞNICIEI, nu se poate intra în VEŞNICIE" [31].

„Oo, Doamne!... Ooo, ce Chip voi avea eu la Hotarul VEŞNICIEI şi al morţii!?...". „Trecerea Hotarului de Taină al VEŞNICIEI şi al morţii mă va arăta în totalitate cine sunt. Numele meu, Persoana mea, Fiinţa mea, toate vor arăta chipul ce-l voi avea". „Aceste Memorii ale Fiinţei mele personale sunt însumi eu, sunt însuși Chipul ce acum trebuie să treacă Hotarul VEŞNICIEI". „VEŞNICIA este Taina CHIPULUI TRUPULUI FIULUI Lui DUMNEZEU".

De fapt, la Ghelasie Gheorghe „Personalismul este însuşi chipul Omului", ce înseamnă „Conştiinţa de Sine însuşi ca *Hotar* între Lumi şi realităţi, ca *Legătură*". „Conştiinţa Omului este această Taină de a ÎNTÂLNI Lumea cu DIVINUL prin *Legătura-Hotarul* ce-l face el însuşi cu Propria Fiinţialitate, ce înseamnă Personalismul Omului".

Iar „Chipul Omului este Taina CHIPULUI FIULUI Lui DUMNEZEU, şi acest CHIP este DĂRUIREA IUBITOARE, este CUVÂNTAREA de Taină a CHIPULUI DUMNEZEIESC Suflat şi-n mine".

Trecerea Hotarului este în Judecarea Asemănării Chipului[32]. Hotarul este Chipul Iconic ce permanentizează chipul în distincţie şi asemănarea în identitate.

---

[31] „Chipul Tău de o VEŞNICIE din mine îmi învăpăiază Fiinţa cu un foc mistuitor. Mă arde şi mă chinuie VEŞNICIA din mine, care nu mai poate sta închisă, trebuie să-şi deschidă din cuprindere şi să ajungă la întâlnirea peste Hotarul de Taină. Această ieşire a VEŞNICIEI din Hotarul Fiinţei mele se asociază şi cu moartea păcatului şi iată-mă la două probe înfricoşătoare. (...) Această asociere a morţii şi a VEŞNICIEI devine o dublă trecere peste Hotarul cel mare al vieţii, dar şi o dublă înfricoşare ce dă o suferinţă aparte". Vezi Ghelasie Gheorghe, *Omul-Hotarul de Taină*.

[32] „Fără HAINA de NUNTĂ CHIPUL-TRUPUL Lui HRISTOS nu pot trece Hotarul Veşniciei, ci voi fi luat de sensul invers al întunericului morţii, al

Cât despre *Judecata la hotare* a Sfinților și a Maicii Domnului, la care face referire R. Vulcănescu urmând colindul, ea arată și sensul comunitar al judecății, al ordinii trupului ecleziologic ce descoperă/oglindește măsura/autenticitatea chipului asemănării. Chipul iconic ca forma/criteriu al unirii neamestecate, neîmpărțite, nedespărțite, neschimbate. Deci al unirii întru asemănare și nu al unirii uni-formizante, con-topitoare, ne-împărtășită și ne-împărtășitoare. Cele *ce se aseamănă se adună*, cum zice vorba cea veche în miez de cutumă.

Prin urmare, *Judecata la hotare* o vedem nu atât ca situare/locare în sensul evitării profanării centrului, a vetrei, cât ca semnalizare și simbolizare a sacralității *hotarului* ce exprimă concentrarea și densitatea nucleară („tăietoare") a centrului, ca „lăuntrul din afara sa". Altfel spus, *hotarul* nu ca spațiu marginal ci ca prezență și epifanie a centrului. *Judecata la hotare* ca semn, ca marcare, ca gest și arătare că înfricoșata și definitiva separare, rupere, dez-moștenire, de-limitare de spațiul comunitar poate deveni inconturnabilă. Cum, în referința lui R. Vulcănescu, se vorbește de o sentiință dură, de „o pedepsire până la stârpire". Stârpirea ca ne-rodire, dez-moștenire, dez-rădăcinare.

Dar, *Judecata la hotare* ca act de dreptate ce supraafirmă ordinea comunității. *Judecata la hotare* ce exprimă un act de justiție ce trimite la o prezervare a comunității, a ordinii acesteia prin delimitarea de spațiul aferent ei, semnalând situarea deja la limita acesteia, pe pragul/hotar de ieșire/de-limitare/excludere din ea. De altfel, R. Vulcănescu consemnează că „intrarea și ieșirea din comunitatea de neam nu se făcea la voia întâmplării"[33].

împărăției neveșniciei. Iată-mă gol la Hotarul VEȘNICIEI și al morții. Toată bogăția mea va fi IUBIREA mea, asemănarea CHIPULUI DUMNEZEIESC". Ibidem.

[33] „Cetele de neam și spițele de neam erau delimitate atât prin structura lor genealogică, cât și prin aceea juridică. (...) Sistemul de drepturi și datorii sătești se bazează în ultimă instanță pe grupe de obiceiuri și tradiții, practici și uzanțe create în comunitățile familiale; cum reprezentanții de vârstă ai cetelor de familie erau la originea lor alcătuiți din reprezentanți de vârstă ai spițelor de neam. Instituția cetelor de bătrâni acoperea nevoile obștești ale cetelor de familie. Ea legifera în sat și se bucura de autoritate teritorială asupra întregii moșii sătești, asupra vetrei satului și hotarelor satului. Dar ea era totdeodată și organul de execuție al propriilor ei legi. Cetelor de bătrâni ale unui sat le erau subordonate toate celelalte cete de vârstă, sex și ocupație". R. Vulcănescu, op. cit., p. 52.

Judecata la hotare exprima şi o situare simbolică într-un spaţiu limită/intermediar al separării/trecerii/ieşirii în afara comunităţii, a ordinii ei.

Comunităţi/ordini juridice/drept

– între tradiţie şi (post)modernitate –

„Ne place sau nu, suntem de acord sau nu, realitatea e că regulile orale de convieţuire socială au dat prioritate absolută comunităţii, apoi prioritate relativă acesteia, apoi individualismului, subminând universul tradiţiilor complexe, au erodat valorile politico-religioase, au impus trecerea de la comunitatea organică la societatea contractualistă, au ruinat viziunile obiectiviste şi ierarhizate despre societate, au consacrat venirea la putere a tehnicii sub denumirea de *progres al tehnicii*" (Gh. Mihai)[34].

În tradiţia socială/comunitară a poporului român, din perspectiva etnologiei juridice, Romulus Vulcănescu consemnează satul ca fiind „o *aşezare economico-culturală creatoare de norme juridice*". Ordinea comunitară proprie satului românesc subzista oare în temeiul regulilor orale şi a creativităţii normativităţii juridice? Aceste reguli orale sau norme juridice au un caracter raţional, conceptual sau/şi supraraţional, simbolic? Sau, mai degrabă, ordinea comunitară se datora unor relaţionări în orizontul modurilor de conduită concrete, a gesturilor, a modelelor de relaţii, a riturilor? În acest orizont, sensul „legiferării" şi al „legii" în sat (prin „instituţia cetelor de bătrâni") exprimă o altă perspectivă asupra juridicului şi

---

[34] Pentru Gh. Mihai, „timpurile moderne (adică ale ultimelor două secole), sub aspectul evoluţiei dreptului pozitiv şi a ideilor despre el, au diluat reperele moştenite din trecut, dar ne lasă fără răspuns faţă cu problemele practice ale vieţii simple, la scară socială. Şi cu cât formulăm mai multe întrebări, cu atâta e mai dificil de răspuns la ele; cu cât criteriile de evaluare juridică sunt mai numeroase, cu atât se estompează soluţiile care ţin de viaţa cotidiană". Eruditul jurist constată că ideile juridice sunt tot mai diluate, deşi solul normativ este tot mai dens, iar istoria modernităţii se arată ca istoria declinului tradiţiilor comunitare în totodată impunerea individualismului juridic „şi a rezolvării periculoasei probleme a libertăţii şi a limitelor ei cât priveşte omul-cetăţean, omul-comunitate". „Tradiţia juridică nu desfiinţează libertatea, ci o echilibrează, pe când modernitatea o mărunţeşte sub imperativul că ordinea juridică are ca fundament creaţia individului care ar genera o democraţie sub exigenţa de a referi la sine". MIHAI Gheorghe, *Teoria dreptului*, ediţie 3, ed. C.H. Beck, Bucureşti, 2008, p. 1.

ordinii comunitare? De altfel, instituția juridică a *moșiei* credem că trimitea tot la un chip comunitar al ordinii, al înrudirii, al filiației, al identității și identificării prin chipul originar al moșului[35].

Este posibilă însă, se pare, la început de sec. XXI, și o reîntoarcere a perspectivelor tradiționale societale/comunitare, o emergență nu lipsită de caracteristicile, de altfel firești, ale unei actualizări cu reflectări anume asupra ordinilor juridice și dreptului.

În volumul *La hotarele dreptului*, N. Rouland postulează că toate societățile cunosc dreptul. Dar, totodată, antropologul francez susține că fiecare din ele nu acordă aceeași importanță regulației juridice[36]. El vorbește de faptul că astăzi „spiritul legilor se schimbă, iar rigiditatea și imperativitatea, aceste caractere ale dreptului pe care noi le credem intangibile, încep să se atenueze"[37]. Repune în atenție printre altele și orizontul unui drept „care mai mult indică decât prescrie"[38].

Așa cum sănătatea nu se definește prin boală, dreptul nu se reduce la contencios – susține Rouland. Importantul antropolog crede că dreptul furnizează mai mult modele de conduită decât să sancționeze comportamente și atrage atenția că „noi vedem că celor mai multe din relațiile personale și sociale dreptul le dă o armătură fără să aibă nevoie să recurgă la tribunale"[39].

---

35 Și astăzi în satul românesc încă am întâlnit ca persistând identificarea, atunci când nu ești recunoscut, nu doar prin nume, ci prin desemnarea unei filiații: „al cui ești?", „sunt fiul (nepotul etc.) lui cutare". Acest chip al identificării prin moș-strămoșul nu trebuie înțeles în sensul la care trimitea C. Dubar. Vezi Linte Marius Dumitru, *Ordinea Trupului și/în Sfera Juridică*, ed. Platytera, București, 2011.

36 N. Rouland, *Aux Confins du droit*, ed. Odile Jacob, Paris, 1991. p. 12.

37 N. Rouland, op. cit. p. 23. Mireille Delmas-Marty spune că nu trebuie confundat fluul logic sau vag care nu este decât haos cu logica fluuă care poate să fie o condiție a eficacității dreptului. Ceea ce presupune că există o distanță între o noțiune de referință precisă și specificabilă începând de la care sunt organizate într-un ansamblu fluu de marje de apreciere ce dau o anumită autonomie actorilor. Se consideră în acest sens că principiul de proximitate se substituie celui de identitate și spațiul normativ devine pluralist. Cf. N. Rouland, op. cit., pp. 17-18.

38 N. Rouland, op. cit., p. 16.

39 A se vedea la M. Villey semnalarea tendinței substituirii dreptului ca dreptate de către/prin dreptul ca regulator al normelor de conduită. V. Linte Marius Dumitru, *Ordinea Trupului și/în sfera juridică*, ed. Platytera, București, 2011. Și, pe de altă parte, Étienne Le Roy, la care dreptul e reașezat pe trei fundamente:

1. norme generale impersonale, legate de o ordonanțare impusă de realitatea socială,

Căutarea dreptului deci, nu doar/şi nu numai ca regularizare şi normativitate ca unice soluţii de rezolvare a conflictelor şi diferendurilor.

Carbonier scria că soluţia unui litigiu, stingerea unui conflict (a face să domnească pacea între oameni) este scopul suprem al dreptului, ceea ce face ca, după el, împăcările, concilierile, tranzacţiile să fie *dreptul* mai mult chiar decât ambiţioasele norme. Dreptul poate să aibe nevoie de forţă, dar nu trebuie redus la ea, conchide N. Rouland, care vede societăţile tradiţionale purtătoare ale unor viziuni ce prin faptul că nu reduc dreptul la forţă şi la normă sunt un exemplu ce a precedat modernitatea juridică, dar care se iveşte se pare oportun în postmodernitate[40]. Sigur că pentru el dreptul nu are o istorie ci istorii, fapt marcat de antropologul francez prin două citate sugestive ca *motto* al capitolului *Dreptul are istorii*. E vorba de doi autori pe care îi separă nu doar spaţii geografice, ci şi o perioadă de peste două milenii.

Confucius (551-479): *Dacă poporul este condus de legi şi dacă o regulă uniformă este concepută utilizându-se pedepsele, poporul va căuta să evite pedepsele, dar el nu va avea sentimentul de ruşine. Dacă poporul este condus prin intermediul virtuţilor şi, astfel, o regulă uniformă este concepută, utilizând-se în acest caz riturile, atunci poporul va dobândi sensul ruşinii, şi în acest fel va deveni mai bun.*

Ferriere (1693-1715): *Legile romane au fost stabilite pe raţiuni naturale şi pe principiile echităţii. Sunt o rază divină pe care Dumnezeu le-a dăruit-o oamenilor*[41].

Chestiunea diversităţii culturilor juridice, a galaxiilor juridice, cum le numeşte N. Rouland, a pluralismului e un pandant al întâlnirii şi dezbaterii la „hotarele dreptului". În vreme ce raportul

---

2. modele de conduită şi comportament, legate de o ordine negociată,
3. sisteme de dispoziţii durabile, legate de o ordine acceptată.

Dreptul este astfel „tripod", toate societăţile părând să cunoască într-o manieră sau alta aceste trei picioare ale Dreptului, chiar dacă le articulează diferit. LE ROY Étienne, 1999, *Le jeu des lois. Une anthropologie «dynamique» du Droit*, France, LGDJ, Col. Droit et Société, Série anthropologique, 415 p., pp. 50-202.

[40] N. Rouland, op. cit., p. 24.

[41] N. Rouland, op. cit., p. 31. Relativ curent se compară juridic Occidentul cu non-Occidentul. Dar se uită prea uşor că Europa nu e (doar) Occidentul, iar, pe de altă parte, spre exemplu, perspectiva juridică Sud-Est Europeană, pe care a evidenţiat-o cu pricepere eruditul jurist, romanistul şi istoricul dreptului românesc, acad. Val. Al. Georgescu, e prea puţin adusă în atenţie şi în dezbatere.

între Occident şi ne-Occident cu privire la culturi juridice distincte, ce creionează ordini juridice şi dreptul anume al unor comunităţi, e unul, în actualitate, de neevitat pentru mulţi autori.

Pentru Rouland, dreptul posedă deci un lung trecut, are istorii şi e supus astăzi tradiţiilor culturale diferite. „Marea parte a umanităţii – constată Rouland – nu împărtăşeşte viziunea occidentală asupra dreptului şi a sancţiunii sale. Recursul la avocaţi şi judecători pentru a regla un conflict este natural la un american, dar pare necuviincios pentru un chinez”[42].

În perspectivă occidentală, Bjarne Melkevik urmăreşte şi regăseşte fundamentul juridic al culturii juridice chineze în complementaritatea *legismului* cu *confucianismul*[43], spre deosebire de alţi autori (René David, Camille Jauffret-Spinosi), care văd *legismul* ca fiind contrar mentalităţii majorităţii chinezilor, identificând cultura juridică chineză doar cu *confucianismul*. Confucianism ce, cu statut de religie laică, a fost chiar proclamat oficial ca ideologie a statului chinez.

Pentru confucianişti, virtutea simbolizată de *li* (riturile) trebuie să domnească pe toate planurile, atât personal cât şi politic şi social. *Li* poate semnifica, pe de o parte, riturile, cutumele şi convenţiile sociale şi, pe de altă parte, poate rezuma credinţa în modele de conduită concrete şi afective între persoane. Pe plan juridic, confucianismul poate fi caracterizat de fondarea legalităţii pe raporturi concrete, afective şi particulare prin intermediul lui *li*.

„După Confucius, există cinci modele de relaţii afective de bază: relaţia între senior şi vasal, între tată şi fiu, între cel în vârstă şi cel tânăr, între soţ şi soţie şi între prieten şi însoţitor. (...) Cele cinci modele de relaţii personale de bază exprimă simetric relaţii ierarhice derivate dintr-o ideologie piramidală şi patriarhală”[44].

Este interesant că „nici *legismul* nu ne oferă niciodată o definiţie raţională sau conceptuală a legii, ci încearcă să îi surprindă

---

[42] N. Rouland, op. cit., p. 32.

[43] După Melkevik, dacă confucianismul câştigă în lupta împotriva legismului este o victorie care anunţă funcţional doar o împărţire a competenţelor. Confucianismul se vede astfel investit cu *li* ca etică socială şi legismul cu *fa*, ca mijloc de administrare, de control şi represiune. Semnificaţia legii pentru *legism* Melkevik o situează la antipodul concepţiei occidentale. MELKEVIK Bjarne, *Transformarea dreptului*, ed. Sfera Juridică, Cluj-Napoca, 2008, p. 29.

[44] MELKEVIK Bjarne, op. cit., pp. 26-27.

fizionomia prin imagini, metafore şi simboluri evocând «presupusele» realităţi sociologice şi istorice”[45]. Legismul vede legea într-o mulare permanentă pe formele schimbătoare ale realităţii. Melkevik vorbeşte în acest sens de un „hiper-realism al gândirii chineze”, ca un fapt cultural a cărui surprindere poate releva o înţelegere a culturii juridice chineze[46].

Interesant este că „*legismul* vede guvernarea prin lege superioară şi preferabilă guvernării prin oameni, ca în *confucianism”*, dar ambele, atât *confucianismul* cât şi *legismul*, se concentrează pe entitatea ce se află „în spatele” conceptului de lege, preconizând omnipotenţa regelui. Însă, dacă în *confucianism* i se cere suveranului să se perfecţioneze[47], în *legism*, legea este semnul puterii şi măiestriei suveranului, marca omnipotenţei lui, numai că, în acest caz, legea

[45] MELKEVIK Bjarne, op. cit., p. 31. Vechiul semn chinez care desemna fa comportă mai multe elemente, după prof. Liang Zhiping. În acelaşi timp, caracterul *fa* este uşor schimbat cu altele două: *xing* şi *lu*. *Lu* semnifică statut şi *xing* caracterul punitiv în mod particular cel corporal. Forma modernă a caracterului *xing* e o ideogramă ce asociază un cuţit şi modificările unui vechi simbol *jing*. *Jing* desemna locul de execuţii capitale. Aceste trei caractere se găsesc de la începutul celor trei dinastii (2205-256) fiecare epocă având o preferinţă pentru unul din ele. Dar sensul dominant rămâne acela de *xing*. Aceste precizări arată că dreptul a fost înfăţişat de mult timp sub o formă represivă. Cf. Norbert Rouland (1998), *La doctrine juridique chinoise et les droits de l'homme, Revue Universelle des Droits de l'Homme*, 10, 1-2, pp. 1-26.

[46] „Actorii dreptului, ca şi termenii juridici, poartă în cultura juridică occidentală „masca” unei reprezentări abstracte. Cultura juridică chineză, dimpotrivă, pledează pentru un hiper-realism, unde o astfel de distincţie este de neconceput. Astfel, individul concret şi empiric se găseşte în spatele oricărui cuvânt şi oricărui rol. La fel se întâmplă şi cu cuvântul „lege”. Ar fi prin urmare inutil şi zadarnic, în această cultură juridică, să construim conceptul de lege după logica occidentală, făcând referinţă la justiţia oraşului, la voinţa generală, la autolegislaţia conform voinţei tuturor, sau la alte construcţii abstracte. Cultura chineză, în hiperrealismul său, cere tot timpul să ştie ce este „în spatele” cuvintelor”. MELKEVIK Bjarne, op. cit., p. 31.

[47] „Confucianismul a reluat ideea tradiţională conform căreia deţinătorul puterii este desemnat de Tian Ming, cu alte cuvinte că el primeşte de la acesta Mandatul ceresc. Cerul, guvernatorul suprem al universului, are dreptul să aleagă deţinătorul puterii şi să îi atribuie puterea pentru a-i aplica voinţa pe pământ. În conformitate cu această tradiţie, împăraţii au fost desemnaţi ca Tian Zi, fiul Cerului. Pentru a se dovedi şi pentru a rămâne demn, cel investit cu Mandatul ceresc trebuie să se supună continuu unui proces de perfecţionare a calităţilor sale, ca bunătatea, bunăvoinţa, indulgenţa”. MELKEVIK Bjarne, op. cit., p. 32.

se substituie domniei voinţei personale a suveranului, este omnipotentă[48]. Aici, în *legism*, Melkevik susţine că se caută şi o aplicare a conceptului taoist de *wou wei,* dar în sens contrar taoismului propriu-zis, de-o manieră de fapt utilitaristă (Suveranul nu trebuie să intervină: el lasă legea să intervină).

Ce este curios în demersul lui Melkevik, în fond ideologic, este faptul că vrea să „reformeze" după propriul său tip juridic (occidental, mai exact habermasian) o cultură multimilenară[49]. „Dincolo de problema delicată a reformei şi a reconfigurării conceptelor de *li* şi *fa*", el susţine militant că „orice proiect de modernizare nu se poate face decât prin crearea unui loc pentru al treilea pilon, respectiv conceptul modern de *jus* şi un veritabil stat de drept"[50].

---

48 Ceea ce face din rege o persoană dominantă nu este nici inteligenţa sa, nici descendenţa sa, nici moralitatea superioară, ci doar măiestria cu care reuşeşte să-şi impună voinţa. Deci, legea ca tehnică a puterii. Op. cit., p. 35.

49 N. Rouland mărturiseşte, de altfel, că e în deplin acord cu sinologul F. Jullien, unul din cei mai buni specialişti în filosofie chineză, care spune că refuză două poziţii adoptate curent în Occident. Prima este că chinezii nu pot să înţeleagă drepturile omului. Fapt greşit, întrucât, după el, chinezii înţeleg prea bine despre ce vorbim. A doua, se referă la faptul că nu au putinţa să elaboreze noţiunea. N. Rouland transpune problema şi în cheie interculturală, în sensul căutării „echivalentului structural" între sisteme. El evocă şi doi autori chinezi contemporani ce au fost tentaţi să arate că din gândirea lui Confucius, expusă în Analecte, se pot înţelege elemente echivalente cu tratatele fundamentale ale drepturilor omului moderne. Ei subliniază că *bunăvoinţa* în semnificaţia sa originală este „dragostea între toţi oamenii", care corespunde principiului modern al demnităţii umane. Astfel, pentru Confucius bunăvoinţa este o obligaţie care incumbă înainte de toate individul. Acesta trebuie tratat de o manieră umană, cu reverenţă şi respect. Această atitudine trebuie propagată atât cât e posibil, ceea ce dă acestei obligaţii un caracter universal. Apoi vin către *toleranţă,* care corespunde pluralismului. Pentru Confucius, nu trebuie să constrângem pe altul să facă ce nu doreşte să facă (autorii stabilesc o legătură în acest sens cu art. 4 din Declaraţia de la 1789). Toleranţa transpare în libertatea de expresie, întrucât Confucius zice că ea poate servi la criticarea guvernului. Şi, în sfârşit, *justiţia* pe care Confucius o plasează pe acelaşi rang cu bunăvoinţa, la un nivel superior faţă de legea scrisă. Autorii conchid că drepturile omului nu sunt un concept exotic pentru cultura chineză. N. Rouland trage concluzia, din această remodelare a tradiţiilor vechi spre o folosire prezentă, că conceptele au o istorie, aşa cum şi drepturile omului au o istorie. N. Rouland, (1998), *La doctrine juridique chinoise et les droits de l'homme, Revue Universelle des Droits de l'Homme*, 10, 1-2, p. 23.

50 MELKEVIK Bjarne, op. cit., pp. 46-47. N. Rouland abordează aceste înnoiri asupra juridicului în dreptul chinez după anii 90. Pe de altă parte, sunt de avut în atenţie perspective diferite asupra apariţiei statului. Profesorul Liang Zhiping vede aici un particularism al formării statului chinez, care e născut în principal

Din propriul său orizont cultural el subliniază două absenţe majore în cultura juridică chineză.

În primul rând, absenţa unei culturi a argumentării şi a confruntării. După el, „cultura juridică occidentală îşi găseşte originea în lupta dintre rivali egali"[51].

În al doilea rând, absenţa dreptului (jus) în sensul paradigmatic pe care l-a dobândit în cultura juridică occidentală „pentru a caracteriza rezultatul particular al unei proceduri raţionale şi dialectice în care se angajează oameni egali[52].

Concluzia sa e intransigentă. „Nu există *jus* în cultura chineză: nu există decât supunere şi ascultare". „Ascultare şi supunere" ce pentru autorul canadian „e de rău" („nu e dreptul!"...?!), desigur fiindcă „ascultarea şi supunerea" nu e egalitate, nu e polemică, nu e rivalitate, nu e luptă. „E de rău" cine nu e în/şi după acelaşi tipar ca cel asumat de el. Totuşi, bătrâna China dăinuie de milenii chiar fără „jus" aşa cum îl înţelege Melkevik, dar cert reuşind într-un mod propriu să-şi prezerve prin cultura sa juridică o ordine care, în

---

din război, şi, mai ales, nu se traduce ca în Roma şi Grecia antică prin fragmentarea şi dispariţia progresivă a clanurilor. Legătura socială este aşezată principal parental şi nu teritorial. Evoluţia sistemului politic nu a dus la formarea unui concept de autoritate publică impersonală care înveleşte societatea. (...) Nu se află aici marile înfruntări între elite şi grupurile populare care au marcat istoria greacă şi romană, care a ajuns la ideea unui drept exprimat pe calea armistiţiilor sociale a idealurilor presupuse comune tuturor. În China, dreptul e conceput mai ales ca mijlocul unui clan de a-şi exercita puterea. El se exprimă prin capacitatea sa de a pune în operă pedepsele. Cf. N. Rouland, (1998), *La doctrine juridique chinoise et les droits de l'homme, Revue Universelle des Droits de l'Homme*, 10, 1-2, p. 5.

Sau, asupra înţelegerii dreptului în raport cu structura societăţii, Zhang Zhonghu afirmă: „Într-o societate caracterizată de conflict între clase, dreptul posedă o natură specifică de clasă, care exprimă voinţa clasei dominante. În societăţile caracterizate de relaţii de armonie între clase dreptul preia principalele funcţii de coordonare a relaţiilor economice şi de reglare a relaţiilor sociale. În societăţile fără clase, funcţia instrumentală a dreptului în lupta de clasă dispare şi dreptul devine integral un mod al gestiunii sociale". cf. N. Rouland, art. cit., p. 9.

[51] Melkevik susţine că nu fără motiv cultura juridică occidentală consideră că nu există drept acolo unde nu există egalitate şi că dreptul este absent unde este inegalitate. „Modelul occidental gândeşte dreptul după un model unde doi combatanţi se înfruntă pentru a determina învingătorul. Cultura juridică occidentală este, de aceea, profund şi esenţial polemică". MELKEVIK Bjarne, op. cit., p. 47. Caracteristicle culturii juridice occidentale sunt, după Melkevik, egalitatea şi polemica.

[52] MELKEVIK Bjarne, op. cit., p. 47.

continuitatea ei, a putut fi pradă desigur şi exceselor (de un soi sau altul), ceea ce însă este o altă chestiune care nu e de abordat aici.

Pentru Melkevik dreptul e, deci, numai acolo unde e egalitate şi confruntare, competiţie, rivalitate.

Chestiunea, însă, se ramifică în orizontul pluralităţii culturilor juridice în ale căror devoalări antropologia juridică se socoteşte astăzi că ar avea un rol de primă importanţă.

Astfel, după Dumont sunt două căi pentru a-l recunoaşte oarecum pe *celălalt* : *ierarhia* şi *conflictul*. Lorenzo Scillitani spune că în realitate antropologia a explorat mai puţin alte două căi de a-l recunoaşte pe *celălalt*: *darul* şi *dreptul*. Pentru antropologul italian, dacă în cazul *conflictului* şi *ierarhiei*, recunoaşterea echivalează în fapt unei denegări a identităţii celuilalt om, care ia poziţia de *subordonat* sau *inamic* după circumstanţe, nu se poate spune acelaşi lucru în ceea ce priveşte *dreptul* şi *darul*, care în sens contrar, permit să se sesizeze în *celălalt* om principiul identităţii, principiu după care „celălalt, Omul, se descoperă atât ca om, în originea sa, cât şi ca cel care răspunde propriilor mele acte". Melkevik se situează se pare, din această perspectivă antropologică, pe o poziţie a negării identităţii culturale (juridice) a celuilalt, într-o abordare conflictuală până la dizolvarea celuilalt, căruia îi recunoaşte egalitatea numai când e sau se lasă ştanţat/reprodus/multiplicat după acelaşi tipar de etalonare idealizat care îi este propriu, sau este asumat de juristul canadian. Egalitatea e viabilă deci numai în cadrele unui tipar comun (altfel e un raport de ierarhie şi conflict!?).

Intervine astfel inevitabil şi un transfer către o problematică a *identităţii* şi a *dialogului*, dar şi a universalităţii/uniformităţii şi a diversităţii/pluralităţii, abordate de Scillitani în termenii diversităţii culturilor şi universalităţii drepturilor omului ce se bifurcă în/dinspre perspectivele epistemice datorate filosofiei, respectiv antropologiei.

După Scillitani, acest principiu de identitate – care se relevă nu atât din logică, cât mai ales din *dar* şi din *drept* – face ca identificarea celuilalt ca om să provină, originar, din corespondenţa care se stabileşte într-un moment, inaugural, când un subiect se distanţează de poziţia sa fără deschidere şi intră în comunitate cu un altul şi asumă obligaţia prin care oferă un loc reciprocităţii de a se răspunde propriului său act. Nu poate exista, cu alte cuvinte, reciprocitate sau respect mutual fără acceptarea alterităţii (sau a diversităţii).

Pentru antropologul italian, „substantivarea unei categorii pur logice a identităţii ţine să dea la o parte „realitatea” celuilalt, ceea ce echivalează cu a da la o parte realitatea însăşi, finalitate la care se poate ajunge în legenda sacrificială a uriaşilor care îşi devorează copiii sau în canibalismul Cyclopului din Odiseea care ignoră ospitalitatea – legea mai presus de legi”[53].

Scillitani atrage atenţia că atunci când „explicaţia” diversităţilor culturale se reduce la „a fi rezoluţia lor în unicitatea unei noţiuni care se repetă, identică dar într-un mod diferit, în multiplicitatea manifestărilor sale”, nu face decât să traducă filosofic principiul logico-formal al identităţii[54]. Perspectivele asupra identităţii şi diversităţii revin astfel în atenţie dinspre orizont filosofic sau antropologic.

L. Dumont notează că într-un tratament egalitar ca acela în care este revendicată egalitatea de drepturi – între indivizi cât şi între culturi de asemenea – diversitatea este lăsată de-o parte, e neglijată, subordonată, şi nu recunoscută. În atare perspectivă avansată de Dumont, Melkevik are o abordare ce refuză diversitatea de pe poziţii de ierarhie ce se vrea a se revendica pe un temei al egalităţii.

Pentru Scillitani, diversitatea inter-culturală este în funcţie de raporturile care leagă culturile, ceea ce echivalează cu a spune că nu există nici o relaţie dacă nu există diversitate. De o manieră analogă, relaţiile inter-individuale care constituie o societate şi oferă loc unei diversităţi, mai mult sau mai puţin marcată de cultura din care provine, presupun o diversitate pe care fiecare individ o exprimă prin a fi *o identitate*[55].

La autorul italian, antropologia subliniază valoarea (relaţională) a diversităţii, până la o plasa în termeni de inegalitate şi ierarhie, în

---

53 Este de consemnat, apropo de ospitalitate în spaţiul românesc, ceea ce remarcă R. Vulcănescu: „*Legea ospitalităţii* dicta primirea şi ospitalitatea chiar a duşmanului la nevoie. Fugarii, urmăriţii de potere, răniţii etc. erau îngrijiţi şi lăsaţi apoi să plece în voia soartei, chiar cu riscul de a fi socotite gazdele drept complici. Aşa se explică vaga înţelegere a organelor de represiune feudală asupra unei cutume juridice socotite «ospitalitate greşit înţeleasă»”. R. Vulcănescu, op. cit., p. 57.

54 SCILLITANI Lorenzo, *Diversité des cultures et universalité des Droits de l'homme entre philosophie et anthropologie* în *Enjeux et perspectives des Droits de l'homme*, eds. J. Ferrand, H. Petit, ed. L'Harmattan, 2003, p. 179.

55 SCILLITANI Lorenzo, art. cit., p. 178.

vreme ce filosofia – istoriei de la care se crede că se poate degaja un adevărat şi propriu principiu al egalităţii – sugerează contrariul, anume că „această afirmaţie a inegalităţii nu este posibilă dacă la baza ei nu se află o egalitate necesară, căci fără acest criteriu nu se poate stabili ce este inegalitatea”[56].

Faptul că o problemă de „compatibilitate” între drepturile universale ale omului şi diversitatea culturilor persistă se datorează, după Scillitani, poate şi logicii formale care, prin caracterul său monodimensional, reducând universalitatea la uniformitate, a supus identitatea juridică (civilă şi familială) a individului uman – bărbat şi femeie – la un factor constitutiv închis în sine cu privire la recunoaşterea locului pe care celălalt, înainte de a-l ocupa – *este*.

Apropo de uniformitate, e de observat că N. Rouland consideră că sintagma – legea „trebuie să fie aceeaşi pentru toţi, fie că protejează fie că pedepseşte” –, din articolul 6 al Declaraţiei drepturilor omului de la 1789 care aparţine dreptului pozitiv, este o reprezentare a societăţii modelate pe imaginea unui corp omogen ce o inspiră. Paralel, principiul unităţii de Stat în Franţa este citit strict ca un imperativ de uniformitate[57].

La Scillitani, promotor al unei viziuni antropologice asupra dreptului, experienţa darului ne învaţă că celălalt – prin diversitatea sa culturală – face *loc* în lume, cu alte cuvinte că el este susceptibil de a fi sesizat de către *drept*, după cum acea identitate a subiectului în sine se dăruieşte ca identitate a universalului şi a singularului. Astfel, a face abstracţie de *dar* înseamnă a lăsa ca experienţa juridică să înfăţişeze diversitatea/multiplicitate a indivizilor şi a cultu-

---

[56] Scillitani crede că drepturile omului, urmând semnificaţia pe care filosofia juridică şi politică modernă le-o recunoaşte, nu constituie un „progres” în achiziţia conştiinţei unei umanităţi fără frontiere – vorbim de o noţiune a cărei importanţă este asemănătoare gândirii filosofico-juridică sălbatică/frustă – ci mai degrabă reformularea explicită a unui principiu de identificare a umanului ce provine/precede în acelaşi timp din *dar* şi *drept*.

[57] N. Rouland, op. cit., p. 123. Rouland observă pasiunea legilor în Franţa pe care unii autori o pun pe seama influenţei monoteismului asupra concepţiilor de drept francez deşi alte ţări considerate creştine (acelea din Common Law) nu au ca şi Franţa aceeaşi pasiune faţă de legi şi faţă de Stat. N. Rouland crede că în Franţa asta e efectul Luminilor. Rouland atrage atenţia că, în Franţa, după Revoluţie, afecţiunea pentru lege devine un delir amoros. Savigny a fost foarte hotărât în favoarea îndepărtării Germaniei de Codul Napolenian, în care el nu vedea decât maniera franceză de a legifera. N. Rouland, op. cit., pp. 126-127.

rilor după lectura ce le poate fi oferită prin observarea fenomenului diferenţei, interpretat ca ierarhie, ca stratificare socială, ca conflict.

Autorul italian sub acest unghi de vedere susţine că dreptul „citeşte” întotdeauna diferenţele ca un nivel ce trebuie surmontat dialectic în totalitatea unui sistem unitar de „valori (mai mult sau mai puţin) co-partajate” universal. Caracterul, antropologic esenţial, de recunoaştere a celuilalt şi a locului său, pe care darul îl comunică dreptului – ca o datorie de recunoaştere, care „este mai mult decât o simplă recunoaştere” – permite să se întâlnească universalitatea *unui* om, în ceea ce ea posedă singular, şi, pe de altă parte, „singularitatea omului în ceea ce ea posedă universal”.

Dacă deci drepturile omului sunt „drepturile omului, în sensul precis al termenului, cu alte cuvinte drepturile ataşate omului ca om, şi nu atât ca membru al unei comunităţi politice concepută ca sursă a drepturilor pozitive, evident revendicate ca o unitate ce se prezintă în inima diversităţii: această unitate este omul, care este propriul său drept, pentru că el este *un* drept/dreptul”[58].

Astfel, diversitatea culturală, în raport cu această unitate, nu este ca un „gunoi” pe care identitatea trebuie să-l deverse, dimpotrivă, ea mărturiseşte a fi exact „locul celuilalt” care depăşeşte infinit coordonatele istorico-sociale unde ea este ţinută, pe de o parte, iar, pe de alta, ea este subiectul însuşi – ca, spre exemplu, o putere politică – care recunoaşte competenţele.

„Omul, ale cărui *drepturi le afirmăm*, este mereu altul pentru că el este «în afara locului», pentru că el este *liber*, suprem *liber*, precum în cazul lui Maximilian Kolbe, de a răspunde de altul şi pentru alt om, cedând locul său, altfel spus propria sa viaţă, după o interpretare a Drepturilor Omului pe care René Girard o asimilează *drepturilor victimelor potenţiale*, «care sunt puse împotriva guvernelor, împotriva colectivităţilor, majorităţii care poate să ajungă să devină opresivă faţă de indivizi sau minorităţi sau faţă de asasinii înşişi»”[59].

---

[58] SCILLITANI Lorenzo, art. cit. în op. cit., p. 181.

[59] SCILLITANI Lorenzo, art. cit. în op. cit., p. 182. Jean Bethkte Elshtain atrage atenţia asupra discursului despre drepturilor omului din perspectivă catolică, mai întâi în relaţie cu Declaraţia Universală a drepturilor omului şi apoi cu Declaraţia Universală a Drepturilor Omului făcută de Bisericile Mondiale. El crede că cei care au întocmit D.U.D.O. (1948) nu au prevăzut extensia şi diferenţierea acestui discurs. După acesta, se pare că o asemenea proliferare a fost făcută pe baza unor grupuri care au cerut să intervină în limbajul unor drepturi umane

Această cheie de interpretare poate sugera, după antropologul italian, identificarea de noi criterii, de dorit pentru coexistenţa activă a culturilor, susceptibile de a se transforma în înţelegeri de creaţii singulare, conform lecturii prospective a unei diversităţi relaţionale a fiecărei culturi reprezentată nu ca particulară, ci precis ca universală.

Coexistenţa şi întâlnirea culturilor juridice se reflectă şi asupra tipurilor de ordini şi comunităţi, descoperind un mod de interacţiune al acestora.

N. Rouland consideră că, într-adevăr, căutarea consensului nu este conformă valorilor societăţii occidentale moderne, dominată de ideologia individualismului şi a competiţiei; medierea, concilierea presupunând pentru a reuşi o adevărată comunitate de viaţă, o împărtăşire a aceloraşi obiective.

De aceea, el crede că „modelul etnologic" al *ordinii negociate* se află mai uşor în societăţi elementare mai puţin divizate. În aceste societăţi „faţă către faţă" se restrânge la procedura dată de ultimul recurs, ce constă în ostracizarea individului judecat ca irecuperabil. Rouland menţionează totodată şi faptul că conflictul nu este întotdeauna patologic, că el poate fi chiar necesar în armonia şi reproducerea societăţii.

În modernitate, odată cu diminuarea relaţiilor „faţă către faţă" şi afirmarea individualismului, a diferenţierilor sociale, a ecartului economic şi al specializării puterii politice menţinerea unei comunităţi de viaţă şi de valori devine dificilă, iar recursul la tehnicile *ordinii negociate* este după el şi mai neliniştitor.

Antropologul francez susţine că această complexificare a societăţii, deşi pare că a condus la victoria *ordinii impuse* asupra

---

particulare care se aplicau aproape în exclusivitate respectivului grup şi astfel s-a atenuat conceptul drepturilor omului pe care, consideră Elshtain, toate fiinţele umane le posedă fără excepţie. Mai mult, după Elshtain, asemenea exprimări „secţionale" au tendinţa de a-i instiga pe oameni, pe unii împotriva celorlalţi. El crede că aceste tendinţe sunt adânc înrădăcinate în concepţia seculară a fiinţei umane care luptă pentru putere şi libertate pentru sine – „o cultură a drepturilor care derivă din asemenea premize devine o modalitate de a ne confrunta cu ceilalţi şi a ne proteja de ei." Frances S. ADENEY, Arvind SHARMA, *Christianity and human rights: influences and issues*, State University of New York Press, Albany, 2007, pp. 139-150.

ordinii negociate, alungând definitiv în trecut societăţile tradiţionale, totuşi, dezvoltarea de justiţii alternative pledează în favoarea tezei inverse. Astfel, societăţile moderne nu sunt monolitice. Ele se compun dintr-o multitudine de grupuri secundare care formează o ţesătură sociologică foarte strânsă ale cărei contururi îşi modifică desenul.

În interiorul acestor grupe, N. Rouland observă adesea relaţii de întâlnire „faţă către faţă" şi de stil comunitar care sunt ca acelea ale societăţilor tradiţionale elementare. Problema e că *ordinea impusă* vrea să organizeze relaţiile necesare între aceste grupuri secundare sau să legifereze în numele societăţii întregi. După Rouland este greşit, căci chiar dacă coeziunea unei societăţi poate şi trebuie să fie măsurată în indicatori economici (inegalitatea veniturilor, repartiţia prestaţiilor sociale, volumul şomajului etc.), ea trebuie, de asemenea, să ia în consideraţie şi reprezentările mentale, adică imaginea pe care şi-o dă sieşi, prin intermediul valorilor culturale dominante[60].

O *societate consensuală* în care dirigismul etatic (în sensul dirigismului juridic) se diminuează constituie pentru Rouland un teren foarte favorabil pentru *ordinea negociată*, sens în care experienţa societăţilor tradiţionale revine în actualitate. Această experienţă a societăţilor tradiţionale lui Rouland îi arată că dreptul poate exista şi fără stat care, astfel, nu mai este considerat singurul garant al păcii. Reculul statului poate fi, însă, foarte periculos[61].

Raportul între *ordinea impusă* şi *ordinea negociată* în actualitate devine foarte sensibil prin implicaţiile asupra posibilelor reconfigurări

---

[60] N. Rouland dă exemplul societăţilor Africii negre, ce sunt adesea foarte inegalitare şi foarte ramificate în clanuri, caste, clase de vârstă, societăţi secrete etc. Dar ele îşi reprezintă aceste diferenţe în termeni de complementaritate, viziune care, susţine Rouland, transformă realitatea. Chestiunea e că încercarea marxistă de explicare a acestor societăţi cu mijloacele unor noţiuni bazate pe opoziţie şi conflict au dus la rezultate decepţionante. Spre deosebire de această perspectivă marxistă, el crede că în societăţile post-industriale valorizarea conflictului tinde să înlocuiască conceptul luptei de clasă. N. Rouland, op. cit., p. 118.

[61] N. Rouland dă exemplul american din guvernarea Reagan ce, inspirat de regularizarea şi liberul joc al pieţei, a dus la sărăcirea celor mai defavorizaţi. Altfel spus, reculul Statului va fi foarte periculos dacă nu va fi compensat de noi solidarităţi ce incumbă ca societatea civilă să le dezvolte sau să le inventeze. Nu trebuie uitat, atrage el atenţia, că *societăţile tradiţionale acefale* nu pot să funcţioneze decât cu raţiunea existenţei unei puternice solidarităţi (în general modelată pe organizarea parentală şi rezidenţială). N. Rouland, op. cit., p. 119.

ce privesc formele, structurile şi relaţionările între societate şi stat. În ceea ce priveşte dispariţa statului prin topirea sau absorbirea lui în societate, îi găsim evocaţi pe Ovidiu şi Lenin[62].

În ceea ce priveşte o posibilă *ordine negociată* persistenţa disparităţilor socio-economice şi provocarea diversităţii sunt, după Rouland, două pericole redutabile[63].

De altfel, Eberhard pune în paralel cu cele *trei picioare* ale dreptului, preluate după Étienne Le Roy, trei tipuri de *„ordini sociale"*: *ordinea impusă*, *ordinea negociată* şi *ordinea acceptată*[64]. La acestea, adaugă şi al patrulea tip de ordine, care este mai degrabă o contestare a ordinii: *ordinea contestată*. Deşi susţine că primele trei ordini sunt percepute curent ca permiţând reproducerea armonioasă a societăţilor şi deci ca garanturi ale demnităţii umane, pentru el, însă, *ordinea contestată* joacă rolul primordial.

Cu alte cuvinte, Eberhard crede, pe de o parte, că nu trebuie redus *fenomenul juridic* la norme generale şi impersonale – precum cele valorizate, după el, în tradiţia occidentală, şi care exprimă/evocă *ordinea impusă* – iar, pe de altă parte, susţine că alte „societăţi" valorifică abordări diferite. Astfel, spre exemplu, conform obiceiului privitor la drepturile tradiţionale africane, avem de a face, după acesta, cu un drept fondat pe modele de conduită şi de comportament ce relevă o *ordine negociabilă*/ce poate fi negociată, în vreme ce tradiţia confuciană ce poartă marca autodisciplinei şi a

62 Pentru Ovidiu, epoca de aur trecută a ignorat dreptul, tribunalele şi represiunea: totul se regla prin practica spontană a virtuţii şi a bunei credinţe. La Lenin, în viitor societatea comunistă atinge această vârstă idilică: „oamenii respectă regulile elementare ale vieţii în societate (...) pe care le respectă fără violenţă, fără constrângere, fără supunere". Pentru Rouland, teza lui Ovidiu nu este susţinută de cercetările ce confirmă după el contrariul, anume că dreptul este o foarte veche invenţie. Despre visul lui Lenin, el crede că evenimentele anilor 90 îl fac să privească cu scepticism împlinirea lui. N. Rouland, op. cit., p. 14.

63 El vede două pericole redutabile cu care se confruntă societăţile post-industriale. Primul rezidă în persistenţa disparităţilor socio-economice, ceea ce concordă cu a spune că pe această treaptă sunt ireconciliabile cu *ordinea negociată*. Al doilea pericol rezidă în provocarea diversităţii. Se pot exalta diferenţele, adăpând identităţile, şi totodată construind o societate aşezată pe căutarea armoniei şi a bunei intenţii? – întreabă Rouland.

64 C. EBERHARD, *Les Droits de l'homme dans le „jeu des lois". Prolégomènes à une approche anthropologique et dynamique à la hauter de la complexité du XXI siècle*, în *Enjeux et perspectives des Droits de l'homme*, eds. J. Ferrand, H. Petit, ed. L'Harmattan, 2003, p. 232.

respectului fată de ritualuri, valorifică sistemele de dispoziție durabilă sau de habitus relevând o *ordine acceptată*.

Prin urmare, diverse tradiții valorifică într-un mod diferit aceste „picioare" ale Dreptului şi le articulează de-o manieră originală. Aceste trei picioare/piloni sunt, cu toate acestea, văzute ca prezente în toate tradițiile şi par a constitui, după juristul francez, fundamentele „fenomenului juridic". În această perspectivă antropologică, Dreptul nu este deci un fenomen omogen, ci o rezultantă a jocului acestor trei picioare (norme generale şi impersonale, modele de conduită şi comportament, habitate sau sistemele de dispoziții durabile), fiecare societate având o pondere diferită a acestor trei poli după arhetipul lor juridic.

Pe de altă parte, Eberhard face o distincţie între o perspectivă asupra dreptului înțeles, asimilat, abordat conceptual ca esență în limitele rațiunii (în totodată sensul înțelegerii autorității juridice ca forma prin excelență a violenței simbolice) şi dreptul situat şi apropiat ca fenomen juridic chiar printr-o perspectivă ludică metarațională, simbolică ce propagă şi promovează umanitatea[65]. În atare orizont postmodern, sunt de evaluat „mutațiile juridice"– de la piramidă la rețea, de la sistem solar juridic, având Statul în centru, la galaxie juridică unde există numeroase centre de regularizare, ce însă formează un tot pluralist, a cărui gramatică internă e *guvernanța* – pe care le semnalează Eberhard.

Eberhard susține de fapt că în noul context al viziunii antropologice asupra Dreptului, Dreptul nu creează proiecte de societate

---

[65] „Or Dreptul, pentru a relua o formulă a lui Pierre Bourdieu, apropo de codificare, este «punerea în forme şi încadrarea lor (a acestor forme)», iar autoritatea juridică este «forma prin excelență a violenței simbolice legitime», al cărui monopol aparține Statului şi care poate fi însoțită de utilizarea forței fizice. În acestă perspectivă, *esența dreptului* (cel puțin aşa cum o auzim în Occident) apare ca fiind violentă cu tendința de a fixa, a concretiza spațiul, a-i impune un cadru de lectură şi o formă de a fi. În centrul apropierii/abordării antropologice a Dreptului înțeles ca *fenomen juridic*, ca cel care permite «punerea în forme şi încadrarea lor în propagarea umanității», pentru a îmbogății definiția lui Bourdieu printr-o definiție împrumutată de la Pierre Legendre, se pare că vom găsi de asemenea problematica «libertății şi a limitării», «a punerii în forme şi a improvizări», cu atât mai mult dacă ne plasăm în perspectiva ludică ilustrată de Étienne le Roy din «Jocul legilor» (1999) al cărui centru este tocmai jocul, acest «intermediar creativ», pe care l-au abordat, de asemenea, şi Michel van de Kerchove şi François Ost, în «Dreptul sau paradoxurile jocului» (1992)." C. Eberhard.

şi nici nu lansează politici, ci încadrează luptele şi dezbaterile ce conduc la aceste *proiecte de societate* sau la aceste politici pe care le transpune apoi în forme *legitime*, *eficace* şi *legale*. Instituţia juridică ar avea ca funcţie realizarea unei medieri între faptele sociale şi valorile colective[66].

Apropo de noul context al viziunii antropologice asupra Dreptului, în care acesta nu creează proiecte de societate, ci încadrează luptele şi dezbaterile ce conduc la proiecte de societate, este interesant de aflat proiectul de societate pe care îl propune Eberhard într-un articol al său ce trimite şi se revendică nedisimulat de la o filiaţie budistă[67]. Proiectul de societate pe care o promovează Eberhard este *societatea iluminată* ce îşi trage seva din orizontul împărăţiei Shambhala, ca ideal al *iluminării seculare,* după cum însuşi mărturiseşte[68].

N. Rouland crede că sec. XXI, contrar a ceea ce s-a spus despre el, nu va tinde spre instituirea unui „sat planetar".

---

[66] Emergenţa *guvernanţei* îşi caută la Eberhard ca temei *pluriversul* emergent şi caracterul *intercultural* al realităţii, care să transpună în operă demersuri participative ale trăirii împreună veritabile, punând totodată în discuţie construcţiile juridice şi politice moderne. Cele cinci principii care par să fie în inima transformărilor actuale în Drept ar fi după el: *responsabilitate*, *participare*, *traducere*, *dialog*, *pluralism*. Concomitent punctează faptul că dreptul care se inventează în zilele noastre este în afara structurilor oficiale, de unde nevoia de activişti şi promotori juridici, de parajurişti care „să descopere nevoile de drept oriunde s-ar afla" şi care să nu susţină „politicile care produc consumatori de drept".

[67] C. EBERHARD, *Vers une société éveillée*, *Une approche bouddhiste d'un vivre ensemble responsable et solidaire*.

[68] „De fapt, chiar învăţătorii budişti sunt moştenitorii unei lungi tradiţii care vede în regatul Shambhala nu un loc exterior, ci fundamentul sau rădăcina stării de iluminare/trezvie şi a sănătăţii ce există ca potenţial în fiecare fiinţă umană. În această optică prea puţin contează în a hotărî sau decide dacă regatul Shambhala a existat sau nu. Noi ar trebui mai degrabă să recunoaştem şi să urmăm idealul pe care acesta îl încarnează, acela al unei societăţi iluminate. Aceasta este aspiraţia primordială de astăzi pe care Chögyam Trungpa a încercat să o favorizeze prin «învăţătura Shambhala» care face din regatul Shambhala idealul iluminării seculare, adică posibilitatea de a ne ridica şi de a ne înnobila propria noastră existenţă ca şi a celorlalţi fără a apela la religie (la domeniul religios). Căci chiar dacă tradiţia Shambhala constă/se sprijină pe sănătatea şi blândeţea tradiţiei budiste ea nu deţine nici un fundament distinct de acela de a cultiva direct ceea ce suntem şi ceea ce suntem în calitate de fiinţe umane. În faţa problemelor enorme care apasă asupra societăţii umane astăzi, se pare că este din ce în ce mai important să descoperim mijloacele simple şi nu sectare de a lucra cu noi înşine şi de a împărtăşi cu celălalt ceea ce am realizat". C. Eberhard, art. cit.

Dimpotrivă, ceea ce se desenează este un sistem cultural pluripolar[69]. Sens în care, e de sesizat şi complementaritatea occident/non-occident, întrucât el evaluează experienţa culturilor juridice ale societăţilor non-occidentale ca indispensabilă.

Antropologul francez se orientează spre o perspectivă plurală, în care antropologilor dreptului le revine una din cheile majore pentru înţelegerea fenomenelor juridice. Recursul la antropologie şi la teoriile pluralismului juridic vor fi de dorit explicit, ele arătând cum uniformitatea poate să distrugă unitatea.

„Antropologia juridică poate să ne servească cel mai bine la descoperirea dreptului nostru sub scoarţa codurilor. Un drept mai fluu, sancţiuni flexibile, tranzacţii sau medieri mai mult decât judecăţi, decât reguli, care să formeze modele mai mult decât cele dictate de ordinea noastră. Antropologia aduce răspunsuri necesare elaborării dreptului viitor.

Post-modernitatea nu constă în a întoarce pagina modernităţii ca şi cum ai închide o carte, ci a armoniza achiziţiile sale cu acelea ale pre-modernităţii şi noile mize de putere şi civilizaţie. Timpul şi spaţiul nu au adâncit prăpăstii de netrecut între societăţile tradiţionale şi cele ale noastre, cum se credea. Dimpotrivă, noi percepem întotdeauna cel mai bine marile fluxuri care conectează diversele teritorii pe care omul a descoperit şi construit destinul său, şi bineînţeles că viitorul nostru poate fi iluminat de experienţele culturale îndepărtate sau dispărute. Avem să continuăm să devoalăm unitatea profundă începând de la diversitatea încarnărilor sale[70].

Cât priveşte noile mize ale post-modernităţii, pluralismul juridic şi repunerea în atenţie a antropologiei juridice ca punte spre (re)actualizare a perspectivelor şi experienţelor culturale îndepărtate, prezenţa unor orizonturi teologice într-o atare dezbatere sunt fireşti, cel puţin pentru perspectiva sud-est europeană. De fapt,

---

[69] În 1978 J. Poirier anunţă într-un mod premonitoriu emergenţa a ceea ce el numeşte matries: micropatrii culturale, mult timp neglijate şi ascunse de puterea centrală. Revendicările specificităţii culturale sunt văzute ca o reacţie la uniformizarea tehnică a lumii contemporane (N. Rouland). Pr. Stăniloae vorbeşte de un policentrism şi universalism polinaţional. Vezi. STĂNILOAE Dumitru, *Universalitatea şi etnicitatea Bisericii în concepţia Ortodoxă*, în Sinapsa VIII, ed. Platytera, 2011, pp. 5-12.

[70] N. Rouland, op. cit., p. 300.

după cum remarca eruditul romanist, temeinic şi fertil istoric al dreptului românesc, Acad. Val. Al. Georgescu[71], „înaintea prezenţei foarte active a catolicismului în strategia statelor expansioniste din centrul continentului, înaintea puncţiilor islamiste şi înaintea surprinzătorului succes al confesiunilor ieşite din reformă, poziţia practic de neclintit a Bisericii ortodoxe între Dunăre şi Carpaţi, în centrul bulgaro-sârb al Peninsulei şi în Sudul grec al Balcanilor, trebuie subliniată cu atât mai mult cu cât ea este pretutindeni inseparabilă de o anume unitate cu viaţa dreptului şi a ordinii juridice” [72].

După Val. Al. Georgescu, *modelul sud-estul european* este calea normală şi necesară de trecere de la Antichitatea greco-romană la o Europă modernă, pe care Occidentul, după eşecul recuceririi iustiniene, trebuia să-l secreteze pentru uzul său mult mai tardiv de

---

[71] „Concepţia lui Val. Al. Georgescu, elaborată în vremea noastră despre structura generală a dreptului feudal român, din perspectiva actuală, susţinută în diferite studii, printre care *Ius valachicum*, prezintă un interes deosebit pentru etnologia juridică română. Val. Al. Georgescu identifică structura pluralistă a dreptului feudal, sub forma unei îmbinări de sisteme cu o anumită individualitate istorică şi tehnică: obiceiul pământului sau legea ţării, dreptul receptat bizantin canonic şi laic, dreptul domnesc, dreptul suzeranităţii otomane”. În opera lui Val. Al. Georgescu se reia, în termeni contingenţi pentru etnolog, problema originalităţii dreptului românesc, legată încă din secolul trecut de obicei, de ceea ce este originar, conceput adesea, în linia şcoalei istorice a lui Savigny sau a organicismului frobenian, ca singurul drept adevărat, produs organic al „sufletului” popular, expresie a „geniului” juridic al poporului.

În istoria noastră au intervenit condiţii specifice (orientale, sud-estice, româneşti) ce au impus receptarea unor drepturi „străine”, care în contextul cutumiar şi al unei aplicări creatoare au constituit soluţii preţioase (nu fără unele excese explicabile). Studiul efectivei aplicări a dreptului scris duce totdeauna la identificarea unei variate acţiuni a obiceiurilor, cu rădăcinile şi implicaţiile lor străvechi, pe care etnologul le cuprinde adesea mai bine decât istoricul. Întregi regiuni albe din studiul documentar al vechiului drept românesc îşi regăsesc astfel viaţa lor juridică populară, prin aportul etnologiei juridice (vezi dreptul pastoral, semnele juridice, răboajele, simbolica mâinii). Un alt punct de contact între etnolog şi istoric este problema dreptului popular (Volksrecht), vulgar (Vulgarrecht) şi vulgarizat (Vulgarrecht)”. R. Vulcănescu, op. cit., p. 34.

[72] Val. Al. Georgescu, *Developpement du droit dans le sud/est de l'Europe (XIV siecle-1914. Fonds commun-cadre unitaire-facteurs identiques ou paralleles-particularism regionaux-dynamisme ethnique et national (pp. 1-87)* în Handbuch der Quellen und Literatur der neueren europaischen Privatrechtsgeschichte, Dritter Band, Das 19, Jarjhundert, Funfter Teilband, Sudosteuropa, Munchen, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1988, p. 26.

model imperial, echivalent al modelului oriental reglementar/ administrativ (o altă Romă carolingiană şi de naţiune germanică), dar de această dată un model lipsit de căderea traumatizantă din 1453[73]. El spune că absenţa în Occident a lui „1453" traduce de fapt inserţia căderii Bizanţului din istoria Europei, în calitate de ruptură non-europeană.

Cât priveşte receptarea dreptului romano-bizantin, eruditul jurist remarcă că ea a fost foarte puternică în Principatele Române şi în Grecia, în Grecia fiind intim legată de dezvoltarea dreptului grec. Aceasta a dotat Sud-Estul european cu o modalitate de transfer a dreptului roman şi a prelungirii sale bizantine care se decoperă ca apreciabilă; similară receptării romano-iustiniene în Occident şi în Centrul Europei, mai puţin dezvoltarea savantă şi creativă, însă pe care dreptul roman de limbă latină l-a cunoscut[74].

De altfel, pentru Val. Al. Georgescu *receptarea* este un proces de fond, fundamental în istoria juridicului. Un survol istoric al problemei cruciale *a receptării* drepturilor în Europa este interesant şi cu privire la relaţia Orient-Occident[75], reflectată din perspectiva

73 Val. Al. Georgescu, op. cit., p. 26.
74 Val. Al. Georgescu, op. cit., p. 45.
75 „Împărţirea din anul 395 între Orient şi Occident n-a fost un fenomen sud-est european. Ea încarnează criza ideii imperiale şi sancţionează neputinţa acesteia de a-şi împlini rolul său în organizarea ecumenică şi unifiantă a societăţii internaţionale. Schisma din sec XI şi cucerirea latină a Constantinopolului în 1204 sunt conflicte mai grave decât simple accidente de parcurs, dar acestea sunt antagonisme intra-europene, nu o alegere între Europa şi non Europa. Cât despre lunga şi marcanta dominaţie turcă, Occidentul, în ciuda frecventelor capitulaţii şi a calculelor sale întortocheate, n-a avut contra acesteia o poziţie mai europeană decât aceea sud-est europeană. Aporia aparentă sau reală este dublă: a. Cum/ în ce fel conciliază cu conceptul Europei „jugul otoman" şi „întârzierea" de civilizaţie ce a rezultat conform experienţei fiecărui popor interesat în chestiune, de o parte, şi Pax Otomanica de alta. b. În construcţia Europei este negreşit o „absurdă" prezenţă otomană (islamică) asociată celei Arabe şi a Islamului în grandiosul proces de trecere de la antichitatea greco-romană la modernitatea Renaşterii şi Umanismului european? Şi nu este dificil în a vedea că, chiar şi în prezent, jocurile/mizele dramatice ale acestei prezenţe a Islamului în istoria civilizaţiei creează/nasc şi completează/încoronează Europa.

În cea ce priveste rolul şi mai devastator al migraţiilor în Orient decât în Occident, cu avantajele europene care vor rezultat de aici, este în primul rând o chestiune de cronologie şi apoi o problemă de asimilare şi de respingere, pe care Orientul şi Sud-Estul au rezolvat-o evident/desigur într-un sens european. Cât despre sursele elene, romane şi romano-bizantine din întreaga mediterană a

dreptului – traducător al unor moduri de receptare, pe care romanistul Val. Al. Georgescu o analizează cu pătrundere.

Astfel, Val. Al. Georgescu susţine că de ambele părţi (Orient/Occident), receptările drepturilor antice apar ca fiind modalităţi obiective indispensabile – dar istoric delimitate şi tranzitorii pe lungă durată – în formarea dreptului european modern al fiecărui popor şi al fiecărei ţări, până la maturaţia sa. De ambele părţi, *o receptare fundamentală* (latină în occident, bizantină în Sud-Est), se completează în epoci diferite şi într-un context istoric şi tehnic particular, de către o receptare de complement (de natură) bizantin (în Occident, începând cu sec XVI) sau de substituţie (în Orient, începând cu sec XVIII în Principatele Române, în sec. XIX în restul zonei). De ambele părţi, receptării dreptului roman sau romano-bizantin, după o fază de tranziţie şi competiţie, i se substituie în mod victorios o multitudine de modalităţi de receptare moderne, de o amploare foarte variabilă; occidentalizarea dreptului în Sud-Est, difuzia europeană a codului francez, împrumuturile făcute din constituţionalismul englez şi constituţia belgiană, propagarea pandectismului german şi a codurilor civile germane şi elveţiene, amplul recurs făcut de către tehnica legislativă a dreptului comparat[76].

Val. Al. Georgescu dă o importanţă deosebită şi cutumelor româneşti care se disting printr-o unitate foarte marcantă, ele constituind până la sfârşitul epocii feudale faţă de dreptul bizantin un ireductibil sistem de drept bine individualizat, cu toate convergenţele şi interferenţele ce îl fac greu de distins şi de definit clar înainte de secolul XIV[77].

---

civilizaţiei europene, şi de care Europa se împărtăşeşte/se foloseşte pe de-antregul, (...) ele plasează Sud-Est-ul european într-o poziţie (europeană) pe care nu o putem ignora". Val. Al. Georgescu, op. cit., p. 52.

76 Faţă de *receptarea extra-europeană* a drepturilor europene, ce constituie o cu totul altă problemă în contextul respectivului studiu, Val. Al. Georgescu spune că nu o infirmă deloc analiza care o precede, anume cea situată european. „Într-adevăr, ea este condiţionată de către dimensiunea europeană a procesului universal de recepţie şi de către extensia colonialistă de spaţiu european" (Val. Al. Georgescu).

77 Val. Al. Georgescu, op. cit., p. 29. R. Vulcănescu: „Val. Al. Georgescu relevă şi el caracterul de sistem complet de drept, ce revine obiceiului (în raport cu nivelul respectiv de dezvoltare a societăţii), combătând caracterul lui limitat, socotit în trecut «agrar», sau de «moşie». Paralel pledează însă pentru o receptare a obiceiului de obşte în dreptul statului feudal, proces urmărit şi de etnologia

Referitor la cutumă, Val. Al. Georgescu observă foarte interesant şi că regresul său istoric a avut loc diferit în Occident (încorporarea organică a codului civil francez, Common law etc.) şi în Orient (modernizare accelerată, cu salvare parţială sau temporară în anumite ţări). Dar, spune el, rolul istoric al cutumei a fost de ambele părţi considerabil. Iar particularităţile modernizării dreptului sud-est european nu fac decât mai necesară o recuperare prin studiu şi reconstrucţie istorică, a cutumelor, fără de care istoria dreptului ţărilor sud-est europene nu se va şti a se scrie[78].

Rolul savant pe care Occidentul a reuşit să-l asigure cutumei în cristalizarea dreptului modern, cât şi durabilitatea unei vieţi folclorice a dreptului său popular, prin care Sud-Est-ul a trebuit să

---

juridică. Statul nu a putut şi nu poate să facă abstracţie de structurile cutumiare de obşte şi să nu le folosească pentru scopurile lui practice. Cu toate acestea obiceiul prin forţa lucrurilor a rezistat timpului. Autonomia lui (de tip *Ius valachicum*), încadrându-se în inerţia lui milenară, pe care o va lichida totuşi treptat, la momentele potrivite. Aceste obiceiuri arhaice receptate, şi dezvoltarea lor ulterioară în cadrul şi condiţiile statului feudal, se disting de noile obiceiuri afirmate după o tehnică încă tradiţională, sub impulsul clasei dominante şi al justiţiei de stat (ca obiceiuri «populare», obiceiuri ale exploataţilor sau obiceiuri ale clasei dominante, de pildă obiceiuri de drept boieresc). Omogenitatea istorică, structurală şi de clasă a «legii ţării», a «legii bătrâne»", a «obiceiului pământului» devine astfel un mit". R. Vulcănescu, op. cit., p. 34.

[78] Cât priveşte dreptul românesc, receptarea şi utilizarea dreptului occidental, predilect francez, devine regulă sub regimul Regulamentelor Organice şi, în sfârşit, după Uniunea Principatelor (1859-1864-1866). Cutuma îşi pierde locul, întrucât codificările moderne şi noile legi o ignoră, cu rare excepţii. Cutumei i se reproşa că reflectă o stare de lucruri rămasă în urmă şi foarte arhaică. În vreme ce modernizarea se realiza foarte repede pentru a se putea acorda răgazul de a se asambla şi elabora materiale cutumiare, precum avea să fie cazul cu cutumele franceze înainte de intrarea lor în forţă în codul civil din 1804.

Cutuma, observă Val. Georgescu, „nu a fost niciodată elaborată în Sud-Est cu ajutorul metodelor savante pentru a permite inserţia fecundă în codurile destinate societăţii evoluate din sec. XIX". El consemnează că din 1864 codul civil român, prin intermediul codului civil francez luat ca model, conţine mult drept cutumiar francez (rezultatul unei multiseculare elaborări savante la care avea să fie supus prin crearea de catedre de drept cutumiar în universităţile din epocă), dar puţine cutume române. Însă multe erau asemănătoare celor care aveau să fie utilizate de redactorii codului civil francez. Eliminarea cutumelor locale nu se explică, după Val. Al. Georgescu, decât prin absenţa antologiilor de cutume, a studiilor asupra conţinutului lor, a elaborării lor de către jurişti savanţi în spiritul vieţii juridice a poporului. Val. Al. Georgescu, op. cit., p. 47.

plătească modernitatea târzie a dreptului său oficial, nu sunt, în ansamblul sintezei lor, decât un aspect major al istoriei dreptului european.

De la Val. Al. Georgescu, prin urmare, credem că trebuie să remarcăm, în ceea ce priveşte dreptul european, această bifurcaţie *a receptării fundamentale* în Occident a dreptului roman justinianeu şi în Sud-est a dreptului romano-bizantin. Sigur, însă, că această *receptare fundamentală,* în profunzimile ei, ascunde o anume predispoziţie a spiritului fondului receptor. Cu alte cuvinte, nu reflectă o simplă opţiune, ci şi o afinitate.

Pe de altă parte, caracteristicile şi accentele imprimate formei receptate de către fondul (sau chipul) receptor este, de asemenea, o chestiune fundamentală, întrucât ea ne descoperă tiparul reproductiv al acelui model juridic căruia îi e inevitabil asociat un anume tip uman, respectiv ordine juridic-comunitară. Desigur, demersul nu este unul lesnicios cât priveşte lectura spiritului acestor întâlniri/receptări fundamentale. Aceasta şi pentru că, spre exemplu, preluarea unor instituţii juridice (punctuale sau în anume structuri de ansamblu) nu e neapărat echivalent cu preluarea spiritului sau a culturii juridice respective. În ce măsură a conduce o maşină germană sau japoneză te face mai german sau mai japonez, sau în ce măsură şi cum ne folosim doar de produse marcate de un anumit spirit, e un alt nivel al discuţiei. Însă tensiunea acestor receptări fundamentale este certă, iar efectele ei pot fi fericite într-un sens transfigurator, sau teribile într-altul al posedării, al captivităţii. În nici un caz nu avem de a face cu contacte neutre, ci cu o întâlnire de caracter formativ implicit sau/şi explicit ce dizolvă şi/sau coagulează, structurează şi/sau reconfigurează ordini comunitare[79].

Cât priveşte dreptul european, fundamentala privire asupra spiritului şi sensului acestor receptări ar trebui să fie, credem, indubitabil cea creştină. Situaţia e delicată vizavi de regăsirea acurateţii,

[79] R. Vulcănescu notează că „o atenţie deosebită din partea etnologului o merită problema conflictului dintre obicei şi dreptul scris (bizantin, din pravili şi domnesc). Dreptul scris reprezintă exploatarea, centralizarea, autoritarismul raţionalist, dar şi arbitrar, transformarea inevitabilă, deşi scump plătită, a societăţii”. R. Vulcănescu, op. cit., p. 35.

a agilităţii şi a prospeţimii acestei priviri întru-adevăr creştină. Un drept european ce vrea să instituie o Europă „calea romană"[80] trebuie temeinic şi cu prudenţă cumpănit, în măsura mai cu seamă în care doreşte să se legitimeze ca fiind creştin. Altfel, de n-ar vrea să fie creştin ar fi de văzut şi de-o mai fi el european. Că popoarele migratoare, odinioară popoare barbare ale antichităţii încă n-au descălecat sau încalecă din nou şi iarăşi nu e cea din urmă mirare[81].

„Suntem noi, oare, absolut siguri că ceea ce construim este într-adevăr Europa? Şi nu doar o zonă de liber schimb sau un

---

[80] Rémi Brague crede că Europa modernă, în ciuda succeselor ei de necontestat nu mai are mijloace să răspundă la întrebarea privitoare la legitimarea omenescului. „Ea s-a dovedit capabilă să producă prosperitate, justiţie, cultură, dând astfel un răspuns practic la problema vieţuirii – sau, cel puţin, a «bunăstării»; în schimb, ea a devenit incapabilă să spună pentru ce este bine să existe oameni care să ducă o astfel de viaţă. Putem privi din unghiul acesta intrarea noilor ţări în comunitatea europeană. Faptul că o entitate politică se formează, apoi se măreşte prin mijloace în întregime paşnice constituie o noutate nemaiîntâlnită în istorie, pentru care trebuie să ne felicităm. Să nu fim însă naivi şi să ştim să percepem, în spatele «Odei bucuriei», calculele reci ale celor care iau hotărârile: **lărgirea comunităţii are totodată ceva dintr-o acţiune de pradă**. Economiile avansate sper să-şi mărească rezervele de mână de lucru ieftină". Rémi Brague, *Europa, calea romană*, ed. Idea Design & Print, Cluj, 2002, p. 7.

[81] E marca unui spirit ce s-a încreştinat la comandă prin autoritatea conducătorului. Sigur că nici influenţa islamică arabă şi otomană nu a fost cu totul străină de renaştere, umanism şi de modernitatea (juridică).

Val. Al. Georgescu avansează o serie de abile interogări: „Putem oare admite că popoarele migratoare, ce sunt popoare barbare ale antichităţii, au putut să devină europene, în timp ce Otomanii şi înaintea lor Arabii, împreună cu super armamentul lor militar şi ideologic – calul şi Coranul – faţă de o Europă pentru care Republica Christiana va fi o soluţie insolubilă dar definitorie, ar fi trebuit fi tratate şi combătute ca străini din Europa? Nu pentru că Barbarii ar fi adus viitoarei Europe ceea ce antichitatea nu i-a lăsat moştenire, în timp ce Otomanii şi Arabii erau purtători ai unei contra-Europe cu care dialogul din nordul Mediteranei nu putea fi decât sângeros şi de excludere? Am zice că Germanii, Slavii, Ungurii şi Finlandezii, au fost liberi la venirea lor să se pună în slujba unei Europe a cărei construcţie nu făcea decât să înceapă, în timp ce Arabii şi Otomanii fură în cele din urmă alungaţi sau aproape îndepărtaţi de Europa pentru că i-ar fi substituit (Europei) civilizaţia lor şi ecumenicitatea lor politică. Şi tocmai când aceştia nu au mai făcut acest lucru, ei au devenit «partea bolnavă» a Europei şi nu o parte constitutivă a acesteia. Sunt ei oare cel puţin în zilele noastre? Răspunsul la această întrebare depăşeşte cadrul expozeului meu. Ei au asimilat codul civil elveţian şi fac parte din Comunitatea economică europeeană şi a AIESEE-ului, dar nici una din aceste date nu schimbă invariabil dreptul islamic al Imperiului Otoman în drept al Europei pentru epoca ce ne interesează aici". Val. Al. Georgescu, op. cit., p. 22.

centru de forță, care nu s-ar defini decât prin poziția sa geografică, și nu prin numele pe care l-a primit, într-un mod accidental, un „mic cap al continentului asiatic” (Valery)?”[82]

La urma urmei, referitor, spre exemplu, la occidentalizarea dreptului românesc în sec. XIX, e de evaluat cât o mai fi reflectat acea grefă/implant din chipul autentic al spiritului dreptului iustinianeu sau mai adânc din spiritul creștin. Cu alte cuvinte, ce o mai fi fost creștin în modernitatea (juridică) dispusă și angajată în translatarea în lung și în lat a modelului său universalist. Înclinăm să credem că spiritul modernității juridice occidentale și-a ghilotinat paternitatea creștină și a pornit încotro-ul lumii, călărit de fantoma spiritului migrator, posedată sau bântuită de astă dată de instituirea fără rest a monadicei unități pan-umane[83].

Cât privește modernizarea dreptului și necesitatea sincronizării în sec. XIX în regiunea sud-est și pentru întreaga Europă, dincolo de interfața considerentelor de natură economică și de dezvoltare, de „schimbare de orânduire”, e de semnalat că s-a vrut a fi în serviciul „aceluiași tip istoric de societate și aceleiași idei de justiție”[84], ale

[82] Rémi Brague, op. cit., p. 165.

[83] Rémi Brague observă că, o dată cu Timpurile Moderne, omul european a pretins că tot ceea ce posedă provine nu de la natură, cum credea antichitatea, nici de la Dumnezeu cum credea Evul mediu, ci doar de la el însuși. Cu alte cuvinte, „el (omul european al Timpurilor Moderne) nu ar mai fi acceptat să se întemeieze pe altceva, care să-l întărească în ființă și să-l confirme în dreptul său. Dacă traducem acest sentiment în domeniul culturii, rezultă o aversiune a omului modern față de orice tentativă de a se lăsa măsurat de ceva mai înalt, căruia să-i fie moștenitor. La sfârșitul secolului al XVII-lea francez, cearta dintre antici și moderni s-a încheiat cu triumful celor din urmă. De atunci, Europa pare să se rupă tot mai decisiv de rădăcinile sale grecești și biblice”. Rémi Brague, op. cit., p. 6.

[84] „Tot ceea ce se poate spune în concluzie din această analiză și pentru cea mai bună înțelegere a celor care decid să o extragă din drepturile sud-est europene în sec XIX, este că modernizarea dreptului presupune o sincronizare cu dreptul burghezo-capitalist pentru întreaga regiune și pentru întreaga Europă.

În cadrul general al dreptului burghez și în contextul tradițiilor existente, o variantă franceză, o variantă germană, o variantă elvețiană, o evoluție proprie a *Common law* au fost posibile, fără originalitate absolută pentru că toate aceste variante se află de o manieră suficient de fidelă și eficace în serviciul aceluiași tip istoric de societate și aceeași idee de justiție.

În procesul lor rapid de modernizare, nici o societate sud-est europeană nu se află bine plasată pentru a reuși variante asemănătoare proprii, ținute ca originale, cu codificările burgheze și dreptul capitalist. Este de altfel imposibil să se

cărei roade de bilanţ la început de secol XXI pot fi evaluate nu departe de cele ale pomului cunoştinţei binelui şi răului, promiţătoare aparent, dar amestecate şi confuze după un răstimp.

Sincronizării sigur i s-or fi putut pune filtre care să stăpânească imitaţia excesivă, relativistă şi depersonalizantă, de către factori interni şi de către condiţii istorice locale, ce, printr-o întâmpinare eclectică şi reflexivă, au fost, după Val. Al. Georgescu, întotdeauna determinanţi. Ceea ce pune eruditul jurist în atenţie, ca factor de raportare faţă de exigenţele acestui anume tip mondialist ce marca epoca, este tot individualitatea istorică şi culturală a fiecărui drept sud-est-european. Cu alte cuvinte, receptarea activă este cea care joacă rolul fundamental[85].

Însă, dacă modernitatea a impus necesitatea şi ritmul sincronizării, care ar fi reţeta postmodernităţii? Pluralismul şi diversitatea, demnitatea, mai sunt ele de supus exigenţei sincronizării? Aici se întrevede o necesară devoalare a celeilalte căi de receptare şi de convieţuire în spaţiul european – *Europa-calea bizantină*[86] –, ce a făcut

imagineze că fiecare mic popor, fiecare Stat la mijlocul sec. XIX face intrarea sa în noul tip de societate modernă edificând un drept şi coduri în întregime şi profund originale de la început, mai ales că se înscriu în curentul deja declanşat de ţările în curs de industrializare. Şi aceasta, reflectând cu justeţe şi eficacitate structurile fundamentale care trebuiau puse de aceste coduri în serviciul burgheziei şi a formării sale economice, în contextul luptei sociale care îi este proprie. Această cvadratură a cercului e rezolvată după imperativul momentului istoric, lecţiile de experienţă şi posibilităţile unei stări de lucruri date". Val. Al. Georgescu, op. cit., p. 48.

85 „După o veritabilă criză de identitate, foarte marcantă în România şi în Grecia, individualitatea istorică şi culturală a fiecărui drept sud-est-european, în acelaşi timp naţional şi veritabil adaptat la exigenţele tipice modelului modialist al epocii s-a afirmat cu succes. Impactul câteodată extrem al tehnicii imitative într-adevăr depersonalizant a fost relativizat, la fel ca acela de hipercritică a principiilor şi metodelor de modernizare a dreptului în sec. XIX în Regiune. Hipercritica, epuizată sau dezarmată în sectoarele ei conservatoare sau reacţionare, nu a lipsit de contribuţia la punerea în loc a unei culturi juridice critice, astfel că imitaţia şi sincronizarea de lungă durată sunt fondate pe fecunde şi puternice sinteze naţionale, culturale şi regionale. La această sinteză, o jurisprudenţă prevenită, o doctrină critică fără dogmatism, dreptul comparat şi socio-etnologia juridică a fiecărui popor sud-est european au adus contribuţii constructive, de care nu se ţine totdeauna cont în judecarea ce se poartă asupra genezei modernităţii". Val. Al. Georgescu, op. cit., p. 49.

86 Rémi Brague, deşi semnalează şansa istorică a Europei, „ce ar putea trece încă o dată prin „calea romană", apreciază că „e foarte posibil ca în Europa de

posibil un chip de sinteză al unității diverse și deci al subzistenței unor „factori ai particularismului etnic, național și regional" înrădăcinați în solul fertil al creștinismului răsăritean[87]...

Sunt de semnalat aici, pe de o parte, că „atașamentul la o putere politică nu suprimă fidelitatea față de un grup etnic" și, pe de altă parte, că „mișcarea particulară la bază etnică și politică are în interior Biserica ecumenică[88]". Această dublă fidelitate a populațiilor față de „statul bizantin" și față de propriul său „grup etnic" „este un particularism sud-est european care, după Bizanț, se manifestă cu forță și, în epoca modernă, se colorează de toate implicațiile naționale, la nivel de limbă, etnografie, Stat și cultură în general"[89]. Se strävede aici și o nuanță foarte importantă a înțelegerii formei, constiturii și emergenței statului național în sud-estul european[90]. Reține atenția faptul că etnicitatea nu e circumscrisă

Centru și de Est să fie încă disponibile rezerve de material uman. Dar putem, de asemenea, să sperăm că ea conține ceva de care cei care iau hotărârile nu se preocupă defel, dar care este de o mie de ori mai prețios: rezerve, nu de material uman, ci de ceea ce face ca omenescul să fie omenesc, de noi zăcăminte de sens. E vorba, probabil, de ceea ce Europa actuală are cel mai mult nevoie". Rémi Brague, op. cit., p. 8.

87 Rémi Brague susține, în ceea ce privește creștinismul și viitorul Europei, că Europa trebuie să rămână sau să redevină „locul unde unitatea dintre oameni nu se poate face în jurul unei ideologii, ci în raporturile dintre persoane și grupuri concrete. Dacă aceste elemente ar trebui să se șteargă total, vom fi construit poate ceva, eventual ceva durabil. Dar ar mai fi Europa?" (Rémi Brague, op. cit., p. 166). Față de raportul concret inter-personal și cel dintre grupuri și comunități concrete, așa cum remarca Val. Al. Georgescu, Sud-Estul European ar putea fi un reper, un exemplu pe care viziunea occidentală asupra Europei ar trebui să-l ia în considerare cu acuratețe și fără prejudecăți.

88 E desemnată prin termenul de Biserică ecumenică, Biserica primului mileniu, cea a Răsăritului ortodox de după Marea Schismă.

89 Val. Al. Georgescu, op. cit. p. 49.

90 „Faptul că Românii au venit mai târziu la o cristalizare etatică a vieții lor politico-religioasă este în rațiunea unui context istoric particular defavorabil; ei pun la contribuție consacrarea politică a Bisericii și a basileus-ului și se acomodează la/de formă, mai mult decât vecinii din Sud, la ideologia familiei de state plasate sub patronajul basileus-ului. Dar se angajează imediat într-un efort neîndurător de cucerire a independenței, transformând autocrația imperială, pe care o adoptă, în structura de independență prenațională. Atunci când sub dominația otomană reușesc să-și salveze autonomia lor, este pentru că știu să evite seducția irealistă a succesiunii imperiale a Bizanțului, rămânând fideli afirmării independenței lor: la nivel militar mult timp și fără discontinuități la nivel de Biserică, de limbă, de alegerea principilor de către autohtoni". Val. Al. Georgescu, op. cit., p. 49.

doar în conotaţiile ei sanguine ci e şi întemeiată şi deschisă plinitor prin spectrul orizontului ei cultural şi spiritual înrădăcinat şi ocrotit de Biserică.

Eminentul jurist ne atrage atenţia că „nu trebuie să uităm că imperiul nu a fost un Stat cât o lume de popoare, state şi monarhii, şi neimportanţi şefi de comunităţi politice”[91]. Dar, este de evidenţiat, în acest orizont cultural plural, tipul de subzistenţă şi modul de coexistenţă al unor ordini comunitare distincte. Nu avem de a face, prin urmare, cu o ordine uniformă, ubicuă, ci cu hotare ale ordinilor comunitare diverse, dar viabil coexistente[92].

Însă, această diversitate şi pluralitate are un temei, după cum menţiona chiar Val. Al. Georgescu, într-o perspectivă teologică a Bisericii Răsăritene care este în adevăr şi în fapt Biserica „cea una” dinainte de Marea Schismă.

Altfel spus, în ceea ce priveşte, diversitatea şi pluralitatea, identitatea şi specificitatea, demnitatea şi libertatea şi alte teme ale postmodernităţii (juridice), răspunsuri antropologice profunde şi complexe vin din spaţiul creştinismului răsăritean, începând chiar cu reperele fundamentale antropogonice.

Teologul răsăritean de largă anvergură D. Stăniloae: „În realitate noul eu se constituie printr-un singur act, natural-dumnezeiesc, cu totul simultan. [...] Ipostasul fiecărui om vine de la Dumnezeu, dar vine străbătând prin mediul unui trecut acumulat în părinţii pământeşti, şi acest drum se integrează în actul constituirii sale după imaginea ce-o are în ceruri.[...] Din primul moment al existenţei sale, eul are şi notele care le dă istoria înaintaşilor săi [...]

---

[91] Val. Al. Georgescu, op. cit., p. 22.

[92] Rémi Brague susţine că „Europa trebuie să rămână sau să redevină locul separării temporalului de spiritual, mai mult al păcii dintre ele – fiecare recunoscându-i celuilalt legitimitatea sa în domeniul care îi este propriu. Ea trebuie să rămână sau să redevină locul în care este recunoscută o legătură intimă a omului cu Dumnezeu, o alianţă care merge până la dimensiunile cele mai corporale ale umanităţii, care trebuie să fie obiectul unui respect fără cusur” (Rémi Bragues, op. cit., p. 165). Aici se străvede „calea romană” pe care, de altfel şi-o asumă explicit Rémi Brague. „Calea bizantină” nu exprimă „un model de separare şi de pace între temporal şi spiritual”, ci unul de distincţie şi relaţionare sinergică, de relaţionare iconică, desigur neamestecată şi nedespărţită. De altfel şi „dimensiunile cele mai corporale ale umanităţii” în creştinismul răsăritean, pe calea bizantină, sunt asumate tot în chip iconic.

Iar imaginea-forţă a fiecărui eu cuprinde virtual toate determinantele lui, inclusiv cele pe care eul le primeşte prin mijlocirea istoriei care îl premerge"[93].

De aici, marele teolog român concluzionează că *modelul ceresc al fiecărui om e modelul omului concret precizat istoriceşte* şi, deci, în felul acesta calitatea specifică a eului omenesc nu este ceva accidental, de suprafaţă, aposterioric, ci se cuprinde prin determinantele imaginii lui eterne[94].

În această perspectivă, eul şi mai ales nici modelul său ceresc arhetipal (acea raţiune divină întemeietoare) nu sunt expresia unui „purism universal" de-contextualizat. Contextul nu este înțeles deci doar situațional şi nici doar prin prisma corporalității. În plus, e o perspectivă ce articulează trecut-prezent-viitor şi integrează relațional în diversitate şi unitate realitatea nu doar a omului, ci şi a cosmosului, a întregii creații.

Acest „model ceresc" – ecce homo – este adevărata sământa ce rodeşte deplin. Este „pecetea de chip de fiu". Este Omul!

Părintele Ghelasie: „Dumnezeu a creat lumea din «Sământa Chipului de Fiu», care a «rodit» spicul lumii, cu «seminţele făpturilor».

---

[93] D. Stăniloae, *Ortodoxie şi românism*, p. 8. Creştinismul, spune D. Stăniloae, se adresează persoanei nu se adresează neamului pentru că nu există o conştiinţă ipostatică, de sine stătătoare a neamului. Dar persoanele omeneşti nu sunt unități abstracte, dezbrăcate de orice determinante, şi prin urmare întru totul identice. Se pot detaşa, desigur, de la orice persoană anumite determinante, ca accidentale şi de suprafaţă, dar sunt o serie de caracteristici de care nu poate fi dezbrăcată o persoană, chiar dacă am pătrunde până la ultimul ei sâmbure, la ceea ce numim eul ei. Teologul român arată că determinările care deosebesc atât de mult o persoană de alta nu provin doar din influenţele externe, din împrejurările în care trăiesc diferite persoane, că înseşi centrele persoanelor omeneşti nu sunt neutre şi deci identice unul cu altul.

[94] ibid., p. 9. Astfel, D. Stăniloae nu vede calitatea națională (neamul) ca un adaos accidental ci ca însuşi umanul într-o anumită formă a lui. „În ce constă calitatea națională? Evident nu într-o bandieră tri sau bicoloră, nu în afirmarea obstinentă a naționalității proprii, nu în ceea ce se cheamă *naționalism*, în care intră de multe ori şi o notă nesimpatică. Acestea toate se pot baza pe calitatea națională. Calitatea națională nu e o simțire, un organ spiritual, o facultate în plus a omului [...] Calitatea națională nu stă la un colț al sufletului, nu constituie o piesă deosebită a organismului spiritual-trupesc al omului. Ea nu este alături de gândirea – pur umană, de iubirea – iarăşi pur umană, de bucuria şi tristețea – din nou pur umane, o însuşire deosebită, ci ea este gândirea, iubirea, bucuria tristețea, acțiunea, conştiința purtând o anumită dispoziție, o anumită vibrație, un anumit iz comun unei grupe de oameni şi neîntâlnit la celelalte grupe."

Dar nu este de-ajuns. «Seminţele făpturilor» trebuie să rodească şi ele, să se «întâlnească» în răspuns propriu cu Chipul Fiului Divin Creator. În tine însuţi nu te poţi «oglindi», iar de te «auto-oglindeşti», vei vedea doar o «umbră fără chip, sau unul fantomatic». Sământa doar în «rodire» se «rememorează», se poate «oglindi». Iată taina creştină, în recunoaşterea acestui CHIP de FIU ca esenţa lumii şi totodată «dezvelirea Filiaţiei de creaţie» din fiecare din noi, ca însuşi «mobilul Vieţii».

Noi avem conştiinţă proprie doar prin CHIPUL de FIU; avem Memoria Divinului prin această conştiinţă ontologică de Origine; trăim prin acest CHIP şi creştem «deschiderea» acestuia. Lumea este «raţionalul Divinului» prin CHIPUL de FIU, şi nu doar printr-un «principiu de Spiritualitate»”[95].

Acest „chip de fiu” ca model este o supraformă ce îngemănează relaţional ca o carte a vieţii o unitate îndoită neamestecată, nedespărţită, neîmpărţită, neschimbată.

Părintele Ghelasie: „*La început a fost FIUL, ce a făcut o ÎNGEMĂNARE şi cu un Chip de Fiu de Creaţie, peste care Însuşi TATĂL a PECETLUIT Absoluta Sa SĂRUTARE... UNICUL FIU în Două FEŢE, DIVIN şi Creaţie, iată TAINA Lumii...*”[96].

---

[95] Ghelasie Gheorghe, *Moş-Pustnicul din Carpaţi (7)*, în Sinapsa V, ed. Platytera, Bucureşti, 2010, p. 2009.
Cuviosul Ghelasie: Nu există „libertate singulară în sine”, ci doar „LIBERTATE de CHIP de FIU în Sine”. CHIPUL de FIU nu este o „determinare”, ci Originea generatoare de toate nedeterminările şi determinările. Mistic Creştin, doar în Conştiinţa SUPRALIBERĂ de CHIP de FIU este adevărata Libertate. **LIBERTATEA ICONICĂ** este adevărata LIBERTATE, nu cea abstractă şi „*dezgolită cu goliciunea păcatului*”. Adam, prin păcatul din Rai, s-a „dezbrăcat de Chipul de Fiu de Creaţie” şi s-a „văzut gol”. Atenţie la acest fapt de „goliciune”. Noi nu mai avem o Libertate Îmbrăcată în CHIPUL de FIU, ci o „libertate de gol”, pe care o „*umplem*” cu „*pretinsele noastre libertăţi-alegeri*”. *Pentru Mistica Isihastă*, **LIBERTATEA în CHIP de FIU**, este toată Libertatea, fără sfârşit şi fără oprire. A „Fi CHIP de FIU” înseamnă ICOANA LIBERTĂŢII Omului. Şi CHIPUL de FIU este CUNOAŞTEREA şi IUBIREA Creştină. Ghelasie Gheorghe, *Moş-Pustnicul din Carpaţi(3)*, Sinapsa V, ed. Platytera, Bucureşti, 2010, p. 205.

[96] Ghelasie Gheorghe, *Moş-Pustnicul din Carpaţi*, în Sinapsa VI, ed. Platytera, Bucureşti, 2010, p. 229. „CARTEA VIEŢII-CHIPUL ÎNDOIT de FIU”. În relatarea Biblică, „despărţirea” dintre DIVIN şi Creaţie, nu este „polarizată în contrarii”, ci este în „UNI-CHIP de FIU”. „Cerul şi Pământul” sunt „CARTEA

Chipul de fiu – arhechipal – chip de limbaj arhetipal al identităţii şi diversităţii.

Părintele Ghelasie: *Viaţa noastră de Creaţie are Taina FILIAŢIEI permanente, încât tot ce nu are MEMORIA de FIU îşi pierde propria Identitate, de unde anormalitatea şi negativul creşterii şi manifestării proprii. Revelaţia Creştină descoperă Taina FIINŢEI Lui DUMNEZEU cea dincolo de toate, prin Absolutul CHIP de TATĂL şi Absolutul CHIP de Legătură-DUH SFÂNT. Dacă Însăşi Taina DUMNEZEIRII în Sine este FIUL, şi în Creaţie tot Chipul de FIU este TAINA de Creaţie. Lumea Creată are şi ea propria Identitate, doar prin Taina Chipului de FIU, din care apoi decurge tot complexul de manifestări şi diversificări.*

Acest *chip arhechipal de filiaţie* e cel care descoperă şi prelungeşte în actualitate veşnica, indestructibila şi prezervata taină a *chipului de moş* ce poate fi luat în considerare de antropologia juridică de astăzi. Prin acest chip de taină al filiaţiei arhechipale se descoperă *chipul omului-hotar* ca *moşul* păstrător şi continuator al memoriei veşnice, autentice şi depline, a demnităţii şi libertăţii, a identităţii şi diversităţii. *Chipul omului-hotar* dă sensul *judecăţii la hotare* de păstrătoare şi apărătoare a identităţii ordinii comunitare întru dreptatea ce hotărniceşte după chip şi după asemănare. Aici credem că se află şi miezul potenţial şi resursa vie a dreptului cutumiar ce poate şi trebuie să fie activată, cu tărie neclintită, într-o desfăşurare de răspuns actualizat, acum, la început de secol XXI.

În acest sens, în contextul european de astăzi, este de precizat cu acurateţe şi de lămurit eficace, într-un demers totodată de adâncire şi de actualizare, filiaţia diferită a culturilor juridice, cea germană, spre exemplu, şi cea română – arondată, după cum s-a arătat, şi con-crescută în contagiunea fondului Sud-Est european

---

VIEŢII pre-cosmice". „CARTE" înseamnă „CHIP ÎNDOIT", de aceea are „Forma de ÎNDOIRE". Biblic nu este „masculinul şi femininul", sau „spiritualul şi materialul", sau „Divinul şi energia" (cum concep filosofii antici), ci este „UNI-CHIPUL de FIU ÎNDOIT", CARTEA VIEŢII, Originea Fiinţialităţii Creaţiei. CHIPUL ÎNDOIT al FIULUI CREATOR este CHIPUL DIVIN de FIU şi Chipul de Fiu de Creaţie, în ASUMARE. Şi CHIPUL de DIVIN FIUL CREATOR îl face Cer şi Chipul de Creaţie îl face Pământ. FIUL DIVINO-Creaţie se „face la început Originea Fiinţialităţii lumii", se „face Arhemodel de Cer şi Pământ". Ghelasie Gheorghe, *Moş-Pustnicul din Carpaţi*, în Sinapsa V, ed. Platytera, Bucureşti, 2010, p. 205.

de sorginte (creştină) bizantină (v. Val. Al. Georgescu)[97]. Este cu certitudine nevoie, însă, de ridicarea din părăginire a *hotarului viu*, ca transparentă şi densă tindă de pre-întâmpinare/întâlnire la hotare, ca spaţiu intermediar al judecăţii la răs-crucea de sens/origine. Spiritul lui *ius receptum* trebuie resuscitat spre a-şi reaminti de rost şi sens, de moştenirea chipului de filiaţie, remotivat şi responsabilizat fiind de chipul purtării întru dreptate a sabiei duhului.

Postmodernitatea juridică readuce în atenţie, după cum am văzut, ordinile comunitare şi societale într-o încercare de inevitabilă resuscitare a culturilor juridice pe firul rădăcinilor lor spirituale şi tradiţionale. Potenţialul dialogic al culturilor juridice diverse şi capacitatea lor de fondare a ordinilor comunitare identitare – flexibile şi dispuse relaţionării în moduri coexistente – este provocarea căreia e chemată să-i răspundă postmodernitatea juridică. Paradoxal, postmodernitatea juridică se situează la hotarele dreptului într-o căutare conştientă sau nu a hotarelor omului, a chipului său.

Cu privire la riscurile postmodernităţii juridice, acestea ni se par a fi, pe de o parte, cele ce transpar în tendinţele de diluare sau chiar dizolvare a statelor şi, pe de altă parte, în emergenţa unei/unor societăţi/comunităţi globale – altă globalitate/ globalizare decât cea instrumentată economic – precum, de exemplu, cea a societăţii globale a iluminismului laic care e promovată de C. Eberhard pe filieră budistă.

În subsidiarul acestor tendinţe se află perspective (în nici un caz neutre) asupra relaţiei între ordinea etatică şi ordinea comunitară/societală, văzute desigur într-o anume tensiune a distincţiei. Sud-Estul European, cu tipul particular de generare a statelor pe care l-am consemnat (v. Val. Al. Georgescu), susţine o posibilă relaţie de natură izomorfă între ordinea comunitară *anume* şi

---

97 Este momentul, în contextul acestor resuscitări ale culturilor juridice în orizonturi tradiţionale şi spirituale, unei reaşezări şi chiar reconfigurări a Europei după/şi în chipul acestor culturi şi al afinităţilor dintre /şi întru ele. Trebuiesc reconstruite, spre exemplu, relaţii şi alianţe caracteristice culturii juridice în sud-estul european. Corsetul unei prea strâmte unităţi economice şi politice europene trebuie desfăcut în spaţii respirabile, afine unor culturi juridice distincte de la care să se poată nutri politicul şi reconfigura economicul. Ispita de a crede că Europei trebuie să i se dea „un suflet” (pentru corpul deja construit), şi cea de a participa şi a se implica într-un astfel de demers trebuie hotărnicite printr-o transcendere lucidă înspre re-găsirea autentică a „sufletelor co-existente” ale Europei.

ordinea etatică *anume*. Această perspectivă, generată de un orizont cultural *anume*, nu poate subscrie tendinţelor de dizolvare a statului, întrucât dizolvarea sau instrumentalizarea acestuia (petrecută disimulat într-o anume formă revendicată şi legitimată chiar prin conceptul de subsidiaritate) e văzută şi ca o afectare a însăşi ordinii comunitare specifice ce l-a gestat, generat şi girat. Diluarea sau chiar dizolvarea statului exprimă de fapt o tendinţă de rupere, de rarefiere, de pulverizare a *hotarelor*, petrecută într-un anume proces, de multe ori insidios şi acoperit de alibiul de serviciu: *reforma*[98]. Dar miza adâncă este *chipul omului-hotar*, căruia i se doreşte, conştient sau inconştient, cu voie sau fără de voie, lămurit sau ascuns, ştergerea/macularea chipului respectiv spargerea/ruperea hotarului. Demersul acesta dizolvant, centrifug, se întâlneşte/loveşte însă de verticala hotarului: *omul/crucea-hotarul de taină*, adâncul cel mai adânc şi de neclintit, veşnic, al chipului omului.

[98] „Adversarii Statului sunt totodată atraşi de formele primitive ale societăţii, de evul mediu, şi de propovăduitori ai *reformelor neîncetate*, revoluţionari convinşi", scria Nicolae Steinhardt (ulterior monahul de la Rohia) în excelenta sa teză de doctorat în drept tipărită în 1936. v. N. Steinhardt, *Principiile clasice și noile tendințe ale dreptului constituțional*, ed. Solstițiu, Satu Mare, 2000, p. 84.

Religie şi Drept/*recurs iconic*

Încercările unor noi alianţe: Drept şi Religie

– premize, orientări –

În prezentarea volumului *Droit et Religion*, apărut în prestigioasa colecţie *Archives de philosophie du droit*[1], Francois Terré consemnează că interogarea asupra sacrului revine cu necesitate în discursul asupra Dreptului, că justiţia trece printr-o întoarcere, *eterna reîntoarcere la sacru* (F. Terré, *(A)*, p. 13). F. Terré semnalează această tendinţă de întoarcere la esenţial şi la valori ca pe un demers ce aduce cu sine problematica genealogiei regulei, a originii şi a finalităţii ei ultime, tendinţă care provoacă o reînnoire a meditaţiilor, în termenii filosofiei dreptului, asupra sacrului, a divinului şi a religiei în raportul lor cu Dreptul. De remarcat că, pentru F. Terré, această tematică şi abordare a volumului *Droit et Religion* marchează o cotitură în istoria acestei colecţii, întrucât oferă răspunsuri unor problematici presante şi, în acelaşi timp, lărgeşte orizonturi şi satisface o nevoie crescândă de atare reflexii asupra marilor probleme de Drept.

Cât priveşte titlul volumului *Drept şi Religie*, trebuie spus că Terré consideră, pe de o parte, că a fost ales în detrimentul celui de *Drept şi Teologie* fiindcă există şi religii atee, şi, pe de altă parte, *Drept şi Religie* şi nu *Religie şi Drept* pentru că ordinea cuvintelor ţine să exprime orientarea demersului ce a condus la această perspectivă asupra temei. În mod interesant F. Terré se întreabă dacă, în fond, reflexia asupra *relaţiei* dintre ele nu este cea care permite o înţelegere mai bună a fiecăreia? De fapt, chestiunea urmărită este cea a căutării unui loc, a unui *topos* de manifestare a înţelegerii, a întâlnirii şi chiar a convergenţei lor. Terré arată astfel că Dreptul nu este numai obiect şi mod de cunoaştere, nu este numai ştiinţă, ci, de

---

[1] *Archives de philosophie du droit* (Paris, *Sirey*), tome 38*, Droit et religion*, 1993. Vom nota citările (de autori) ce trimit la acest număr din *Archives de philosophie du droit* cu *(A)*.

asemenea, este, implicit sau explicit, şi *o* credinţă, la care, desigur, nu aderă toţi sau nu aderă cu aceeaşi forţă de convingere (F. Terré, *(A)*, p. 13).

Referitor la termenul *religie*, în paginile aceluiaşi volum, Claude Tresmontant apreciază că este fluu şi vag, că semnifică puţin mai mult decât nimic, în orice caz nimic precis. Conform acestuia, termenul religie (fr. *religion*) nu provine, cum îndeobşte se crede, din verbul latin *religare*, întrucât substantivul latin *religio*, *religionis*, nu provine din verbul latin *religare*, cât din verbul *relegere*, care semnifică *„a culege noul, a strânge noul, a parcurge noul, a trece prin gândire, a trece în revistă"*. În atare sens, substantivul *religio* înseamnă atenţie scrupuloasă, delicateţe a conştiinţei, iar adjectivul *religiosus* desemnează ceea ce este de o atenţie scrupuloasă (C. Tresmontant, *(A),* p. 141).

A vorbi despre religie în raport cu dreptul, atâta timp cât există o multitudine de religii, care nu au nici acelaşi conţinut, nici aceeaşi semnificaţie, şi care chiar se opun unele altora, uneori de o manieră fundamentală[2], poate deveni complicat – crede C. Tresmontant, care se întreabă, cum se pot subsuma sub acelaşi concept al *religiei* doctrine şi viziuni asupra lumii, atât de opuse, atât de contradictorii?

Pe de altă parte, C. Tresmontant constată că, astăzi, termenul religie şi derivaţii acestuia, pentru mulţi, încă *„desemnează reprezentări şi practici iraţionale, mai mult sau mai puţin morbide, după caz, relevând psihoze sau nevroze"* (C. Tresmontant, *(A)*, p. 142). Astfel, iraţionalul, pre-logicul şi morbidul, nevroticul, psihoticul, apar ca fiind conţinutul comun în acest mod de receptare al religiei. Religia se restrânge în acest caz la înţelesul unui *„adevărat vomitiv"* ce se opune ştiinţei, gândirii raţionale, pozitivismului; în celălalt sens, religiosului i se opune raţionalul, iar mentalităţii religioase i se contrapune *„raţionalismul limpede al dimineţii"*.

C. Tresmontant crede că e foarte dificil, în această polimorfă matrice semantică, să se trateze subiectul: *Drept şi Religie*, tocmai pentru că, pentru a o face temeinic, ar trebui reluate, urmând o bună şi îndelungată istorie a religiilor, toate religiile cunoscute, spre

---

[2] C. Tresmontant observă că sunt religii care comportă zei, divinităţi, dar există în India şi China religii fără Dumnezeu, fără divinitate, religii atee. Există religii care divinizează omul, sau regele Egiptului, al Babilonului, împăratul Romei, altele care divinizează, universul, natura, statul, naţiunea sau dimpotrivă. Spre sfârşitul secolului XX s-a vorbit despre comunism ca despre o religie, s-a afirmat că psihanaliza a devenit o religie, că sportul s-a transformat într-o religie.

a se examina în fiecare caz specific acest raport; referitor la religiile atee ale Indiei şi Chinei, acesta susţine că trebuie precizat ce anume se examinează în raportul sau relaţia dintre drept şi religie.

Există evident metodologic şi alte modalităţi de abordare a relaţiei între drept şi religie. S. Cotta, spre exemplu, urmăreşte o analiză hermeneutică şi fenomenologică care arată trecerea de la un „închis" al juridicului şi al religiosului sociocultural la „deschis"-ul categorial al comprehensiunii lor filosofice, şi apoi la „deschis"-ul concret al mesajului evanghelic[3]. Fiecăruia din aceste trei nivele de paralelism analogic îi corespunde, în viziunea sa, formarea tot atâtor stări de conştiinţă, din ce în ce mai profunde, despre semnificaţia umană (cognitivă şi normativă) atât a dreptului cât şi a religiei. Pentru Sergio Cotta, conform credinţei creştine diferenţa între domeniul dreptului şi al religiei rămâne finalmente marcată întrucât *„plinătatea legii este iubirea"*, după cuvântul Sf. Ap. Pavel (Rom., 13, 10), – *„iubire ce este reînnoită continuu în eternitate, căci ea se hrăneşte din vederea lui Dumnezeu"* (S. Cotta, *(A)*, p. 154).

Orizontul creştin însă a adus cu sine transformări fundamentale faţă de creuzetul mental şi logica lumii vechi şi a deschis calea unor resurse paradigmatice, întru adevăr înnoitoare – nu doar apofatice, ci şi conceptuale, nu doar de iubire, ci şi de dreptate etc. –, ce pot lărgi, adânci şi nuanţa o simplificată diferenţă drept/ religie în analogie lege/iubire. În atare sens, René Sève încearcă să lămurească emergenţa concepţiei moderne de drept asupra egalităţii şi libertăţii umane în perspectiva distanţei care separă, în primele secole ale erei creştine, creştinismul şi elenismul[4]. Astfel, René Sève susţine că în locul ierarhiei substanţelor din doctrinele emanantiste

---

[3] Sergio Cotta, reluând criteriul bergsonian de „închis" şi „deschis", analizează relaţia între drept şi religie pe trei nivele. Primul nivel (factual), desemnează o analogie între sistemele juridice naţionale şi comunităţile religioase socioculturale. Al doilea nivel (filosofic), dreptul ca normă teoretică universală şi religia ca dependentă de un principiu transcendent de validitate universală. La al treilea nivel situează creştinismul, pentru care standardul juridic al justiţiei este depăşit în iubire.

[4] Creştinismul a operat după R. Sève dacă nu o revoluţie cel puţin o transmutaţie care a modificat logica viziunii greceşti asupra omului. Trei dogme creştine apar în principal pentru el contrare filosofiei eleniste: creaţia versus eternitatea lumii, naşterea sufletelor versus preexistenţa lor şi Învierea. Se remarcă, însă, în aceste trei cazuri, o chestionare asupra raportului între Dumnezeu şi timp, situarea actelor lui Dumnezeu într-o cronologie, într-o istorie (R. Sève, *(A)*, p. 49). R. Sève consideră că Taina Întrupării a introdus o veritabilă ruptură faţă de lumea greacă.

creştinismul pune o ruptură ontologică tranşantă, anume cea a distincţiei între Creator şi creatură; el precizează totodată că divinitatea omului este o divinitate de distincţie care nu se realizează decât prin Hristos şi prin graţie, şi nu prin raţiune sau natură. Cu alte cuvinte, creştinismul gândeşte îndumnezeirea ca reieşind dintr-o diferenţă ontologică radicală ce, într-un anume sens, apare ca o *dedivinizare a naturii umane* pe care omul nu poate să o surmonteze prin el însuşi[5] (R. Sève, *(A)*, p. 51). René Sève consemnează că, în sens creştin, a trăi după natura umană înseamnă a fi orientat către o finalitate supranaturală, a fi deschis graţiei divine, ceea ce oferă un sens nou şi ireversibil noţiunii de *valoare* şi *demnitate umană*. Astfel, măreţia omului, caracterul său unic, este de a fi orientat către o finalitate care depăşeşte natura, natura omului constând în însăşi transcenderea naturii. Însă, transcenderea nu e opera omului, a capacităţilor şi a forţelor sale, sau a raţiunii ca cea mai bună parte a naturii. Aici, René Sève identifică o diferenţiere în ceea ce priveşte înţelegerea *egalităţii* în elenism respectiv în creştinism, întrucât ignarul, incultul, cel neajutorat (femeia, copilul, sclavul) par să îmbrace aceeaşi valoare cu omul raţional, educat şi virtuos[6] (R. Sève, *(A)*, p. 53). Problema istorică a creştinismului constă după el în faptul că în numele legăturii cu Dumnezeu sau cu Hristos, individul, fiecare

---

[5] Specificitatea creştinismului sesizată de R. Sève ar fi prin urmare gândirea omului ca imagine a lui Dumnezeu, în afirmarea diferenţei radicale între creatură şi Creator; poziţionare ce introduce în cosmosul grec o ruptură definitivă, pentru că omul este orientat prin natură spre un scop care depăşeşte natura şi forţele sale (capacitatea teoretică şi practică a raţiunii) (R. Sève, *(A)*, p. 52).

[6] Conform lui R. Sève, creştinismul, prin doctrina graţiei implică o dedivinizare a omului, o dedivinizare a naturii şi sfârşitul religiei cosmice, creştinul trebuind să fie ghidat, de acum, nu prin natură sau raţiune, cât prin graţie şi credinţă. Pentru René Sève deschiderea naturii graţiei lui Dumnezeu este susceptibilă de a ajunge la o individualizare practic radicală (antinomică) unde tot ce e sincer şi autentic se află sanctificat. Politic, spune el, este anarhie, posibilitatea de a refuza supunerea la orice convenţie, de a rezista la tot ceea ce nu e recunoscut ca bun. Astfel că ideea raportului fiecărui om la transcendenţă introduce un germene de libertate şi disoluţie a legăturii sociale ce subzistă după el de-a lungul istoriei în drepturile revendicate de către Biserică sau de către credincioşi individual. Doctrina graţiei operează prezumptiv la răsturnarea obligaţiilor spre drept: omul are dreptul de a alege şi de a recunoaşte aceste obligaţii. Sève trimite la cuvântul Sf. Pavel: *Toate îmi sunt îngăduite dar nu toate îmi sunt de folos*. Primii predicatori teologi, episcopii şi sinoadele ar fi fixat în paralel cu dogmele şi un cod moral întrucât învăţătura lui Hristos este vagă sau spirituală prin faptul că afirmă superioritatea asupra legii sau a preceptelor (R. Sève, *(A)*, p. 55).

individ (şi nu numai înţeleptul care în filosofia greacă era singur rege şi preot) este în raport cu ceilalţi subiect *suveran* (R. Sève, *(A),* p. 55).

Referitor la un raport între cultura antică, creştinism şi (post) modernism, cu privire la conceptul de persoană şi consacrarea sa juridică Stamatios Tzitzis[7] subliniază faptul că ideea de persoană promovată în epoca modernă este inexistentă la greci, la care *antropos*-ul este un *micro-cosmos* ca imagine în miniatură a *macro-cosmosului* ce reprezintă o fiinţă impersonală. „În universul grec, cuvântul creator de drept, al unui Dumnezeu personal sau a unui om-persoană este absent. Justiţia vede lumina zilei graţie *logos*-ului măsură sprijinit pe forţele naturale „demoniace”, încarnând viziunile „vindicative” ale *cosmos*-ului”[8] (S. Tzitzis, p. 25). Astfel, dacă în antichitate persoana exprima transparenţa existenţei, în absenţa densităţii ontologice, atribuite de către creştinism, ea nu desemnează nimic altceva decât o *mască*[9].

Cât priveşte ***persoana-ipostas***, Tzitzis susţine că patristica greacă a inversat conceptele păgâne cu privire la *prosopon-mască* folosind cuvântul *hypostasis* pentru a desemna *prosopon* într-o perspectivă a ontologiei transcendente; ipostasul desemnând ceea ce se susţine prin sine însăşi, care presupune în ocurenţă o esenţă subzistând prin deplina sa autonomie. În plus, *omul-persoană* este imagine a Ipostasului Divin şi nu poate fi lipsit de un conţinut substanţial, întrucât are o interioritate şi o densitate care participă la cele dumnezeieşti. În atare orizont, individul calificat ca persoană este definit în funcţie de o identitate metafizică (întotdeauna raportată la relaţia ontologică cu Dumnezeu) care constituie al său *actus esendi* (S. Tzitzis, p. 63). De altfel, Tzitzis susţine că teologia creştină prin ideea persoanei ontologice (*imaginea ipostasului*) a inaugurat o finalitate

---

[7] S. Tzitzis, *Qu'est-ce que la personne?*, Armand Colin, Paris, 1999.

[8] În schimb creştinismul pune în relief interioritatea persoanei ca o cale ce conduce către Dumnezeu-Persoană, Tată Creator; persoana este purtătoare pe pământ a semnelor prezenţei divine şi pune în relief calităţile dialectice ale existenţei: spirit-corp, interioritate-exterioritate, abstract-concret, finit-infinit, clipă-eternitate, necesitate-libertate (S. Tzitzis, p. 9).

[9] Tzitzis consideră că modernitatea prezintă o altă concepţie a persoanei ce dă importanţă subiectivităţii umane ca subiect gânditor. Astfel, modernitatea este cea care a izolat persoana de fiinţă confirmându-i autonomia, odată cu glisarea de la o filosofie a fiinţei la o filosofie a omului, iar Revoluţia franceză a ajuns să prezinte persoana ca purtătoare de drepturi subiective (drepturile omului) ca inerente naturii.

care îi este proprie, manieră în care *demnitatea persoanei* slujeşte ca fundament al *drepturilor subiective*, ce transcend regulile formale, ca drepturi care se întorc la Trinitate – sursa justului –, şi care pot fi calificate ca ***drepturi ipostatice***[10] (S. Tzitzis, p. 65). Tzitzis păstrează astfel o distincţie între *persoana metafizică* şi *persoana raţionalizată*, sens în care persoana ontologică, în loc de a pune drepturile fundamentale în raţiune, în numele unei naturi comune tuturor oamenilor, le caută şi le identifică în *demnitatea originară:* chip şi asemănare divină[11].

Sfârşitul sec. XX înclină conform lui J. Carbonnier spre un consens, spre un ton doctrinar care concede religiosului o anumită *influenţă* asupra juridicului. Însă, conform juristului francez, cuvântul *influenţă* poate fi vag întrucât nu face să transpară ceea ce este esenţial: *„diversitatea de mecanisme prin care religia poate să intervină în drept"*. O chestiune deloc simplă, chiar complicată consideră J. Carbonnier, atâta timp cât dreptul nu este numai reguli/norme, ci, de asemenea, este o ţâşnire (de) dincolo de reguli, şi subzistă, deci, într-o justă dualitate: *reguli de drept* şi *drept fără reguli*. Renumitul jurist francez apreciază că dreptul zilelor noastre nu mai poate fi configurat doar ca o piramidă sau ca o colonadă de norme, sens în care J. Carbonier ne indică spre faptul că religia deschide posibilităţi noi şi diverse de participare la drept (J. Carbonnier, *(A)*, p. 19).

Prin urmare, dreptul, conform lui J. Carbonnier, nu se restrânge la normativ, ci este şi o izbucnire spontană a dreptăţii, domeniu în care religia este deseori înţeleasă ca purtătoare de graţie, de speranţă, de profeţie. Astfel, pentru J. Carbonnier, Evanghelia e fântâna graţiei, şi dincolo de a considera graţia în antiteză cu legea, ea este de fapt, conform acestuia, parte integrantă a sistemului juridic,

---

10 Trigeaud susţine că demnitatea proprie persoanei transcendente, deplin teologică cum este, conservă sacralitatea sa în multe curente raţionaliste şi idealiste ale timpurilor moderne. Ea devine pivotul drepturilor omului chiar dacă persoana pierde mult din dimensiunea sa metafizică. Nici chiar materialismul Luminilor nu a reuşit, conform lui Tzitzis, să zguduie acest orizont de sacralitate. Deicidul întreprins de modernitate, chiar emancipând persoana de natura sa transcendentă, creşte pe o sacralitate care îi este internă. Omul nu trebuie să conteze decât pe el însuşi, iată avatarul acestei sacralităţi care slujeşte de leitmotiv persoanei moderne (S. Tzitzis, p. 65).

11 Persoană ontologică, astfel înţeleasă, formulează drepturi subiective inspirate din învăţătura evanghelică (S. Tzitzis, p. 66).

întrucât există evident graţii instituţionalizate, precum graţierea regală sau prezidenţială.

J. Carbonnier crede că prin această instituţionalizare graţia nu-şi pierde diafania evanghelică, astfel că dacă *„în organizarea politică şi judiciară a Occidentului, decidenţii trebuie să fie logici prin profesie, totuşi ei pot să fie carismatici (pentru a împrumuta categoriile webberiene) prin accident, altfel zis, prin graţia primită pentru a fi apoi răspândită”* (*(A)*, p. 20). De fapt, raportul dreptului cu religia, J. Carbonnier nu-l abordează ca pe o problemă de etnologie, ci tot într-un sens filosofic, în orizontul căruia se întreabă dacă dreptul este într-adevăr independent de religie, dacă este independent în mod real „(în banalitatea *societăţilor noastre occidentale*) de minimum de *dogmatică creştină* – o independenţă ce ar putea lăsa să se presupună autonomia şi chiar autopoieza care i se atribuie în teorie”? (*(A)*, p. 17).

În *Religia, fundament al dreptului?* Jean Carbonnier susţine în mod interesant că religia poate fi creatoare de reguli de drept, fie prin medierea moralei fie direct, nemediat, dar ea poate de asemenea să întoarcă puterii laice sarcina de legiferare. De aceea, Carbonnier nu vorbeşte numai de o adoptare directă a normelor religioase de către sistemele juridice, ci şi de o devenire a acestora ca reguli de drept printr-un intermediar, prin medierea altor sisteme normative ce conservă religiozitatea. J. Carbonnier apreciază că unul din aceste sisteme de tranziţie este *morala*, în vreme ce *cultura*, *bunele moravuri*, *dreptul natural* pot fi altele (*(A)*, p. 18).

Însă, nici referinţele la anume sisteme de tranziţie nu sunt univoce ci, mai cu seamă, plurisemantice. Astfel, o neînţelegere fundamentală cu referire la morală, spre exemplu, e constatată de C. Tresmontant, în sensul în care aceasta este înţeleasă într-o exterioritate, ca un ansamblu extrinsec de interdicţii, arbitrar şi tiranic, care constrânge libertatea şi ne privează de viaţă, refuzându-i-se astfel moralei un fundament intim, obiectiv şi real, relevat de experienţă; C. Tresmontant respinge demersul ce prezumă religia ca iraţională şi abordează morala ce derivă şi depinde de ea, ca avatar iraţional al religiei.

Cu alte cuvinte, normativitatea este cunoscută începând din real, fără a fi nevoie să fie *dedusă* din Torah, Torah ce exprimă *normativitatea imanentă*. Morala, ca normativitate ce conţine ansamblul de condiţii de dezvoltare a *omului* şi a *umanităţii*, în atare sens, trimite,

nu către un imperativ categoric, ci către existenţa unor condiţii de dezvoltare, fondate pe o realitate obiectivă intrinsecă, ce nu depinde de arbitrariul şi capriciile umane[12] (C. Tresmontant, *(A)*, p. 147). Aceste condiţii de dezvoltare ale omului, ce pot fi discernute în experienţa însăşi, exprimă, pentru C. Tresmontant, doctrina marilor scolastici, în particular a lui Toma d'Aquino, şi marchează o abordare care se distinge de *„disocierea kantiană între morală și ființă, ce a produs fructele morții"* (*(A)*, p. 149). Altfel spus, distincţia între bine şi rău nu este de natură abstractă, ci îşi are un fundament şi o raportare reală în fiinţă. C. Tresmontant trimite astfel către chestiunea *valorilor*, pe care oamenii politici prestidigitatori le colportează, fără a şti, însă, în ce constau şi pe ce se întemeiază de fapt aceste *valori – care le este fundamentul?* –, pentru a înţelege, astfel, fundamentul normativităţii[13].

Referitor la Colocviului Internaţional *Droit et Religion*[14], organizat de *Asociația franceză de filosofia dreptului*, J. M. Trigeaud consemna sintetic, în raportul său de închidere, că divergenţele manifestate în

---

[12] C. Tresmontant consideră informaţia înscrisă în mesajul genetic ca pe un program *normativ* obiectiv şi, asemenea lui Maurice Blondel, ridică problema normativităţi inerente unei ontologii genetice. Astfel, aceste norme obiective ca informaţii creatoare ce sunt imanente creaţiei nedesăvârşite, dar care sunt în vederea dezvoltării, desăvârşirii, realizării sale, sunt înscrise ca atare într-un cod şi sunt discernabile prin experienţă; şi, pe cale de consecinţă, un biolog, un medic, un neuropsiholog pot recunoaşte aceste condiţii de dezvoltare ale umanităţii şi riscurile distrugerii şi regresiei sale, pot descoperi şi discerne ce e o sexualitate normală faţă de una anormală chiar ignorând orice revelaţie.

[13] „Valorile, în ochii oamenilor noştri politici, sunt opţiuni *a priori*, pe care le alegem, pe care decidem să le adoptăm. Este o chestiune de preferinţă, o chestiune de gust. Dar ele nu au *fundament* în fiinţă. Ele sunt deci suspendate în aer ca fantomele. Şi dacă unii le recuză, alţii le îmbrăţişează" (C. Tresmontant, *(A)*, p. 148).

[14] Colocviul cu tema *Drept și Religie*, organizat în 1992, – comunicările prezentate, completate cu numeroase studii substanţiale consacrate acestei teme au constituit baza acestui volum, *Droit et Religion*, apărut în *Archives de philosophie du droit* –, a avut o masivă participare (542 participanţi), rară, pentru o manifestare de filosofia dreptului, după cum remarcă însuşi F. Terré. Pierre Catala îl considera o veritabilă reuşită prin alegerea temelor şi a oratorilor şi prin multiplele contribuţii ce s-au referit la raportul dintre drept şi religie în sânul unor mari tradiţii: ebraică, romană, coranică, luterană, creştin orientală (George Uscătescu), şi, în acelaşi timp, prin examinarea cuplului drept şi religie în perspective diverse: justiţie şi caritate, secte, drept public, drepturile omului, binele social, **persoana umană** (F. Terré, *(A)*, pp. 11-12).

cadrul colocviului nu au putut suprima constatarea că dreptul şi religia îşi propun – pe de o parte, de a se întoarce *către om*, şi de a-l sesiza ca pe un scop, un scop în acord cu ordinea ontologică unde el este situat, – şi, pe de altă parte, de a determina *o lege* şi de a vedea în ea un mijloc privilegiat de a atinge acest scop[15] (J. M. Trigeaud, *(A)*, p. 231). *„Odată admis un sens just şi odată recunoscut că expresia sa religioasă poate prefigura expresia sa juridică, esenţial pare a şti ce rol i se conferă însă în determinarea principiilor directoare ale dreptului”* (*(A)*, p. 235). În acest sens, Trigeaud susţine că puţin importă rolul unei referinţe la just în domeniul religios, cât e mai curând de considerat, de evaluat, domeniul dreptului unde ea se află deja îmbrăcată de o funcţie de împrumut datorată religiosului. De altfel, Trigeaud semnalează că juriştii, conştienţi de imperfecţiunile acţiunii, şi chiar de injustiţii şi insatisfacţii în acest plan al juridicului, resimt aspiraţia metafizică la o sursă curată, mai curată şi mai adâncă decât sursele vizibile.

Pe de altă parte, se apreciază că dreptul şi religia, deşi sunt în societate şi în istorie, ele nu sunt în exclusivitate nici ale societăţii, nici ale istoriei. Acestea, spune el, nu pot să comunice decât dacă se leagă de un principiu inteligibil, de un principiu *„informativ”*, de un principiu care le orientează, depăşind expresiile lor localizate şi contingente (*(A)*, p. 232). Înainte, deci, de a gândi o implicare a dreptului în religie sau a religiei în drept, de a surmonta heteronomia juridicului şi a religiosului, este de perceput un *al treilea termen* ce *leagă împreună dreptul şi religia*. Trigeaud arată că această unitate de referinţă nu este altceva decât locul ce revine unei presupoziţii constante, analogă unităţii apriorice a ideii de divin, cum o trata Scheler.

Chestiunea de fond este de a alege dacă se concepe, pe de o parte, dezmembrarea juridicului şi a religiosului, sau, pe de altă parte, se optează pe repunerea lor în raport ca două moduri de organizare ce încadrează comportamentele umane. Încercând să obiectivăm, să reificăm, să „pozitivizăm” aceste comportamente şi regulile lor, urmând „variaţiile” lor, diseminarea lor în multiplu,

---

[15] Căutarea sensului este, după el, cea care a determinat o apropiere între drept şi religie, sens ce, odată cu trecere de la *a fi* la *trebuie să fie*, devine cel al *justiţiei* atât în drept cât şi în religie, întrucât comparaţiile şi confruntările nu pot să opereze decât prin această mediere comună, prin această *direcţie justă* (J. M. Trigeaud, *(A)*, p. 232).

Trigeaud consideră că nu vom face decât să repunem problema a însăşi sensului valorizant şi unitar care le inspiră.

Cât priveşte *credinţa*, Trigeaud consideră că nu trebuie înţeleasă ca obstacol al raţiunii filosofice şi ştiinţifice în domeniul instituţiilor şi al drepturilor întrucât, spune el, chiar la marii mistici, precum Ioan al Crucii, ea este un mod al *experienţei cognitive* (*(A)*, p. 236). De altfel, în context, C. Tresmontant subliniază că, deşi în mod curent despre chestiunea existenţei lui Dumnezeu unic, transcendent şi creator se spune că este o chestiune de credinţă şi nu de cunoaştere[16], totuşi iudaismul ortodox şi creştinismul sub forma sa ortodoxă gândesc dimpotrivă[17].

Faţă de un pozitivism juridic care ar putea fi iniţiat, Trigeaud crede că acesta nu ţine de fundamentul juridic şi religios într-o cunoaştere, cât de raportul dintre ele, şi, mai ales, de influenţa pe care cunoaşterea proprie domeniului religios o poate avea asupra dreptului. În acest sens, se observă că unii admit că o prelungire naturală operează în această relaţie, iar alţii preferă un paralelism fără interferenţe (*(A)*, p. 237). Trigeaud atrage însă atenţia că a face din acest relativ al dreptului un absolut echivalează cu o uzurpare a funcţiei însăşi a religiosului[18].

---

[16] C. Tresmontant crede că majoritatea catolicilor din Franţa sunt siguri că existenţa lui Dumnezeu e o chestiune de credinţă şi de încredere, şi că raţiunea umană nu poate stabili cu certitudine existenţa lui Dumnezeu; însă existenţa lui Dumnezeu, neputând fi stabilită cu certitudine de către raţiune, existenţa Sa apare ca o categorie a incertului, altfel zis, a îndoielii. Astfel, Tresmontant constată că credinţa, în sensul francez actual al termenului, implică îndoială, fapt pentru care catolicii din Franţa ajung mai cu seamă discipoli ai lui Kant şi Comte şi adoptă, în general, teoria luterană a credinţei, ca disociată de raţiune şi inteligenţă, în timp ce Biserica Romei înţelege prin conceptul credinţei asentimentul inteligenţei la adevăr

[17] Altfel spus, existenţa lui Dumnezeu în iudaismul ortodox nu este o chestiune de încredere sau de credinţă cât de cunoaştere şi inteligenţă. Dumnezeu este cunoscut astfel începând de la universul psihic, la istoria universului, la istoria umană, care este o creaţie continuă, şi la istoria poporului evreu. Părinţii greci, Părinţii latini, Părinţii siriaci, marii Scolastici au învăţat, profesat şi explicat, după Tresmontant, că existenţa lui Dumnezeu este cunoscută de către inteligenţă, începând de la universul psihic şi de la ce conţine universul psihic.

[18] El susţine că trebuie recunoscut că nici religiosul nu poate convinge de totalitatea sensului său pe care omul luat izolat, omul pe care religiosul îl incită la practicarea altor căi decât acelea ale juridicului, căi care nu contrazic juridicul dar care fac să-i izbucnească limitele. E vorba de omul venit spre *mărturia* veritabil desăvârşită

Referitor la natura religiosului, sunt conturate şi reies din prezentările colocviului, conform lui Trigeaud, două tendinţe. Pe de o parte, una ce identifică divinitatea prin referinţă la un *principiu anonim şi abstract*, la un *mare tot*, ce are ca exemplu religia mai mult mitologică decât speculativă a Romanilor, căreia i se atribuie un echivalent în confucianismul Chinei. Şi, pe de altă parte, cele *trei monoteisme*; şi, în completare, cele trei confesiuni creştine, fondate pe o divinitate concepută ea însăşi *ca o Persoană*, ca *Cineva unic*, ca Cineva care ni se adresează şi pe care îl reflectăm, sens în care fiecare/oricare poate înceta să mai reprezinte un scop în sine *generic*, şi se poate prevala de un scop propriu, singular, unic, ce trebuie respectat ca atare (*(A)*, p. 238).

Chestiunea de fond, asupra căreia atrage atenţia Trigeaud, este legătura dintre presupoziţiile teologice ale fiecărui demers şi dubla lor concepţie – *antropologică* şi *legală* –, întrucât totul pare să depindă de teologic: atât lectura omului însuşi cât şi interpretarea legii, care reprezintă instrumentul comun de organizare al fiecărei ordini[19].

Cât priveşte *fundamentul natural sau istoric al legii umane,* Trigeaud consemnează, ca pe o dezbatere decisivă, perspectivele asupra *dublei realităţi a omului*, respectiv asupra raportului între *natură* şi *persoană*, un raport ce apare ca interpretat în mod diferit.

Trigeaud expune sintetic aceste perspective diferite astfel:

– în *optica ebraică*, ca cea a lui A. Abécassis; a feţei umane – ca reflectarea a acelui cu Totul Altul, deplin transcendent şi inaccesibil, a acelui cu Totul Altul, ce este fiinţa sau adevărata realitate, ce manifestă apariţia sa absolută în legea însăşi, în Tora, care este revelată pe Sinai şi care este arhetipul întregii legalităţi a dreptului şi

---

şi completă, dar încă „exterioară”, de care dreptul poate avea cea mai mare nevoie pentru a fi stimulat în ordinea sa proprie. Această *mărturie*, spune Trigeaud, are o valoare singulară pentru jurişti, oricare ar fi ataşamentul lor la o religie dată.

[19] Referitor la lege şi legalitate Trigeaud aminteşte problema originii legii, emanată de la Dumnezeu sau de la om, precum şi raportul dintre aceste două legi, divină şi umană, raport ce e caracteristic pe o dimensiune orizontală de două legi pozitive sau voluntare (*ius positivum divinum* şi *ius positivum humanum*), iar pe o dimensiune verticală de două legi naturale sau intelectuale (legea eternă şi legea inimii) (*(A)*, p. 239). Este evocată şi chestiunea *expresiei interioare sau exterioare a legalităţii divine* (conştiinţă şi Revelaţie) ca tipică iudeo-creştinismului şi ca mişcându-se în două sensuri: odată în tensiunea sa reflexivă, în capacitatea de a se aduna şi întoarce către sacru, şi apoi în supunerea sa ordinii ontologice receptate din înalt.

condiție ce face să prevaleze universalitatea metafizică și etică asupra expresiilor instituționalizate sau *„pozitive”*.

– în *optica protestantă și catolică*, două direcții par clare. Pe de o parte, menținerea unui oarecare pesimism relativ la natura umană decăzută, care a făcut să se piardă înfățișarea luminoasă a persoanei și care a ruinat *imago dei* a creaturii; și, pe de altă parte, evitarea exaltării unei naturi asimilate persoanei, către care a înclinat pelagianismul (juridic), denunțat de către Fericitul Agustin.

– optica *ortodoxă în Europa orientală*, a prestigiului acordat *persoanei ipostatice*, *icoanei* care prezentifică pe cel cu Totul Altul, ce ridică problema încarnării omului într-o natură și chestiunea dezvoltărilor virtualităților sociale ale acestei naturi, acelea ale acțiunilor juridice ale credincioșilor, a operei lor de instituționalizare; această operă, întotdeauna pândită de tentațiile puterii, dar pentru care, de la simbolul Bizantin la modelul rațional latin – care totuși a putut să servească *civitas* și politica – a putut să fie reluat ca factor de echilibru și ca ciment comun al culturilor[20].

Drept și Religie – reflexiile unei perspective răsăritene

George Uscătescu, în cadrul aceluiași colocviu *Drept și Religie*, prezintă un studiu asupra genezei dreptului tradițional român, în contactul cu sursele bizantine, sub titlul *Drept și religie în experiența română*. În cadrele acestui demers, G. Uscătescu afirmă că, în lunga și permanenta tradiție a Bisericii orientale, între Drept și Biserică s-a constituit și consolidat un spațiu al conexiunii ontologice care s-a menținut viu și operant de-a lungul secolelor. În acest orizont perihoretic, legislația iustiniană constituie o legislație unificatoare a dreptului roman *„cu o referință specială la prezența Bisericii în viața Statului, a Imperiului și a dreptului”*. Sens în care *„formalismul juridic roman riguros tradițional este atenuat de spiritul creștin care se insinuează în Constituțiile lui Iustinian în sensul justiției și a echității”* (ex. Novellae Constitutiones XXI, referitor la dreptul de apel)[21].

---

[20] Trigeaud semnalează și tema intermedierilor sau *schimburilor legii divine* (magistrați sau sacerdoți) ilustrată de pontiful roman și de situațiile epocii iustiniene și bizantine unde puterea imperială și episcopală își au o susținere mutuală, în sensul unei teo-crații ce se va dezvolta din plin în spațiul ortodox.

[21] G. Uscătescu afirmă că în primele documente legislative ale primilor împărați creștini și mai ales sub Iustinian, care are meritul de a transmite în istorie spiritul dreptului roman remaniat de către o nouă structură morală marcată de echitatea

De altfel, privitor la raportul dintre Împărat şi Biserică, G. Uscătescu arată că această relaţie începe uşor uşor să exprime amprentele moralei creştine, şi că odată ce *„legile Bisericii penetrează, puţin câte puţin, vechile instituţii ale dreptului roman şi transformă fizionomia sa"* şi absolutismul imperial se conturează ca atare. Absolutismul împăraţilor se supune astfel legii divine, se creştinează, şi religia devine garanţie a protecţiei autorităţii[22]. În acelaşi timp, G. Uscătescu precizează că legislaţia ecleziastică îşi află receptarea sa în legislaţia civilă, iar autoritatea legislativă a Bisericii este, de asemenea, recunoscută ca distinctă şi independentă de autoritatea Statului[23].

---

creştină, această uniune profundă între drept şi religie reprezintă pe plan juridic, social şi moral o întorsătură revoluţionară (G. Uscătescu, *(A)*, p. 73). Un interes special special este ataşat Constituţii CXXXIV: *De Sanctissimi Episcopis et Deo amabilibus et reverendissimis clerices et monachis*, ca text fundamental a cărei versiune latină a servit codificării lui Grigorie cel Mare. Textul grec, conform lui G. Uscătescu, se va perpetua în Nomocanon şi în Basilicale, ca fundament juridic al aproape tuturor legislaţiilor Europei creştine ortodoxe, în particular a Principatelor Române (*(A)*, p. 74).

[22] Astfel, noua putere a absolutismului imperial reflectă o receptare a dreptului roman bizantin foarte diferită de dreptul roman. O nouă ordine juridică este prin urmare instaurată odată constituţia *Cunctus populos* (380) ce, prin împăraţii Graţian, Valentinian şi Teodosie I, afirmă definitiv *noua religie*. În 438, Teodosie şi Valentinian stabilesc apărarea noii credinţe ca obiectiv principal al Împăratului, precizează G. Uscătescu, care afirmă totodată că înaintea lui Iustinian, împăraţii sunt legislatori, în materia Bisericii şi a religiei, şi introduc dogmele credinţei sau canoanele ecleziastice în legislaţia statului. Astfel ia naştere, conform lui G. Uscătescu, chestiunea *cezaro-papistă* care e preluată din plin în tradiţia Estului European. *„Iustinian declară că legile sale sunt de origine divină. El instaurează dogma guvernării lui Dumnezeu în lume. (...) El guvernează pentru că Dumnezeu a dispus astfel. Întreaga sa putere emană de la Dumnezeu. (...) El e legislator unic ca mediator al lui Dumnezeu".* (...) *„Funcţia tradiţională de pontifex maximus rămâne în vigoare. Împăraţii se consideră organe religioase supreme. Dar imixtiunea lor în chestiunile pur ecleziale şi sacerdotale este relativă"* (*(A)*, p. 75). G. Uscătescu subliniază că e foarte importantă poziţia lui Iustinian, pentru că nu consideră Religia ca dependentă de Stat, cât mai ales Statul ca subordonat Bisericii, că recunoaşte episcopilor puteri proprii şi că nu concede membrilor Bisericii numai o putere spirituală, care le este de fapt proprie, cât de asemenea un statut juridic (G. Uscătescu, *(A)*, p. 76).

[23] Legislaţia iustiniană, ce rămâne o autoritate durabilă în Răsăritul creştin, consideră, conform lui G. Uscătescu, *„că multe din legile Bisericii sunt surse constitutive ale dreptului de Stat. În Novelae recepţia canoanelor ecleziastice este evidentă: Sancimus igitur vicem legum obtinere sanctas ecclesiasticas regulas"* (*(A)*, p. 75). Prin urmare, în legislaţia în materie ecleziastică conţinută în *Novelae* se regăsesc condiţiile tipice ale receptării legislaţiei ecleziastice în ordinea juridică romano-bizantină (*(A)*, p. 75).

Unitate romano-creştină este consemnată de G. Uscătescu ca bază a noii civilizaţii şi ca mediu al transformării spiritului dreptului. G. Uscătescu vorbeşte chiar de un adevărat botez al dreptului roman în spiritul patristic şi al primelor Sinoade ecumenice – spirit instaurator al *„unui nou şi adevărat logos în cultura europeană:* ***logosul trinitar*** *superior în substanţa sa oricărui* ***logos dialectic****"* –, şi susţine că civilizaţia bizantină, ce a conservat o dublă fidelitate – faţă de cultura antică şi teologia patristică – şi a unit în esenţa sa spiritul subtil al filosofiei greceşti cu Cuvântul Evangheliei, a fost o sursă de inspiraţie, atât în Occident cât şi în Orient, ce a păstrat *logică trinitară* pe care teologia patristică şi sinodală a transmis-o civilizaţiei europene. De altfel, teologia patristică e evaluată ca o permanenţă bizantină; Bizanţul fiind, în acelaşi timp, *„o lume dominată de gustul istoriei şi nu o lume imobilizată în sine însăşi"*.

„Unirea între drept şi religie care marchează ***prezenţa credinţei în raporturile juridice****, în afara dreptului canonic, uniune a tradiţiilor iustiniene şi bizantine, care cunoaşte marele său moment în sec. XVII, este prezentă în principatele române înainte de această epocă"* (G. Uscătescu, *(A)*, p. 79). Prin urmare, G. Uscătescu are în atenţie o combinare între elementul juridic şi elementul religios, reflectată într-o conjuncţie ontologică, între principiile dreptului cutumiar şi dreptul scris bizantin, distinctă de dreptul canonic propriu-zis. Conform acestuia, marea prezenţă juridică bizantină, ca sinteză completă între concepţia religioasă şi ideea de drept, care completează vechea tradiţie pur civilă a dreptului roman, începe în Valahia şi Moldova după constituirea ca State a acestor două principate. Astfel, influenţa bizantină este certificată în sec. XIV; curtea, clasele nobile, clerul şi influenţa sa în viaţa Statului şi constituirea corpurilor juridice prezintă caractere bizantine, iar *„ierarhia între Stat şi Biserică are ca model pe cea a Bizanţului"*. Astfel, „*marele capitol al influenţei bizantine asupra dreptului public român este deschis"* (*(A)*, p. 78).

Există, însă, şi o combinaţie între Nomocanoanele bizantine şi *dreptul cutumiar* cu aplicare constantă în Ţările Române începând cu sec. XIV[24]. De altfel, G. Uscătescu susţine că organizarea dreptului

[24] „Secolul XVII semnifică o renaştere bizantină, ultima poate în timp, în care dreptul şi Biserica joacă un rol principal. Dreptul, religia şi cultura, în spiritul unei adevărate *Paideia*, va preceda într-o anume manieră etapa următoare, aceea a Iluminismului" (*(A)*, p. 77).

cutumiar tradiţional în Ţările Române nu este în temeiul său nici romano-carolingian nici bizantin, ci exprimă *fondul* traco-geto-daco-român: *obiceiul pământului*[25] (*(A)*, p. 78). În acest sens, dreptul privat şi reflectarea sa în legislaţie, în special în materie de proprietate, succesiune şi înrudire, Uscătescu îl consideră a fi mult mai fidel tradiţiilor cutumiare locale (*(A)*, p. 79).

G. Uscătescu subliniază caracterul dinamic şi flexibil al dreptului în spaţiul românesc, reflectat în faptul că *„atât vechea lege cutumiară cât şi noile adaptări nu sunt coduri imobile, cât legi continuu adaptate la realităţile noi”*[26] (*(A)*, p. 81), şi semnalează menţinerea tradiţiei bizantine de neabrogare a legilor, ce coexistă astfel în timp, judecătorului revenindu-i rolul de a le folosi şi interpreta în temeiul echităţii. Altfel spus, *„conceptul didactic de folosinţă a legii, esenţialmente bizantin, este menţinut în vigoare”*.

G. Uscătescu subliniază în concluzie că *„în spaţiul ţărilor Europei de Est interpenetrarea între drept şi religie constituie o adevărată permanenţă ce s-a desfăşurat într-un model de sinteză între drept şi religie prezent atât în Biserică cât şi în organizarea socială până în sec. XIX”*. Nici *„comunismul nu a putut anula în poporul român şi în clasa sa intelectuală vechiul spirit religios şi tradiţia juridică care a caracterizat de mult timp geniul român. Prezenţa acestor două realităţi permanente ale spiritului român îmi par să fie garanţia unei speranţe de resurecţie naţională”* (*(A)*, p. 82).

Referitor la *logica trinitară*, de sorginte patristică şi sinodală, considerată de G. Uscătescu constitutivă civilizaţiei bizantine şi

---

[25] Charles Diehl a recunoscut romanitatea primordială a dreptului român. Pe de altă parte, primele State române deşi se constituie în secolul XIV prin uniunea vechilor Voievodate, totuşi baza acestor organizări ale Ţărilor Române este mai complexă decât în Bulgaria şi Serbia. Astfel, „elementul esenţial spontan şi dinamic poartă un nume latin: el este *judeţul (judex)* teritorial. Diferitele „judex” se reunesc într-un pământ (ţara), nume latin de asemenea, mai amplu, printr-un proces interior în care elementul religios este esenţial, dar nu exclusiv. Acest element religios va fi întărit în raporturile cu dreptul şi Statul, cu penetrarea elementelor de drept bizantin şi apariţia unui *Domn (Dominus)* Voievod, ales de către popor, pe cale plebiscitară, nobili şi reprezentanţii Bisericii” (G. Uscătescu, *(A)*, p. 78).

[26] „Între latinitatea fundamentală a vechiului drept, sau cutumele române, şi integrarea spiritului tradiţiei bizantine cu preponderenţa Religiei asupra Dreptului, viaţa juridică se deschide modernităţii care va fi inspirată mai ales din codificare napoleoniană” (G. Uscătescu, *(A)*, p. 82).

sursă de inspirație, atât în Occident cât și în Orient, este de amintit, în spațiul românesc, spre sfârșitul secolului XX, un veritabil mistagog al *logicii trinitare* – Ghelasie Isihastul, ieromonah al lavrei Frăsineiului. De amintit și că prestigiului acordat în Răsărit tainei *persoanei ipostatice* și *icoanei*, remarcat atât de bine de J.M. Trigeaud, și ca sens risipit (și de recuperat...) în Apus, își găsește, în teologia mistică a Cuviosul Ghelasie, o densitate și o articulare aparte.

Mai mult, isihastul de la Frăsinei insistă pe legătura între *logica trinitară*, *logica iconică* și *persoană*, ce se descoperă și evidențiază în *„taina dialogului în icoană"*, care este isihasmul: *„Icoana este Dialog Trinitar. Cine nu privește Icoana prin Logica și Limbajul Trinitar nu poate pricepe Taina Icoanei. Icoana înseamnă: Chip, Față, Asemănare; Iubire, Dragoste, Dăruire; Conștiință, Duh, Logos; Conștiință, Memorie, Semnificație; Viul, Viața, Existența; Persoană-Esență, Ființă-Mișcare, Dumnezeire-Înfățișare. Icoana este Dialog Trinitar Absolut"*[27].

Trebuie spus că, pentru părintele Ghelasie, *„partea de afară este tocmai ultima parte a Icoanei, nu prima, de care se împiedică iconoclaștii"*[28]. Sens în care arată repere triadice:

– *Chipul-Supraforma este Esența Icoanei, ca Afirmație.*
– *Fața-Memoria-Închinarea-Duhul Icoanei este Evidența-Prezența.*
– *Asemănarea-Înfățișarea este Arătarea, Identificarea.*

În același timp, precizează că *„fără triadă de sine nu este persoană și nici limbaj de persoană. Limbajul este pe arhetipurile persoanei. Limbajul este de la Origine întreg și total. Persoana determină gramatica. Gramatica este pe modelele persoanei.* ***Persoana este triadă proprie în modele triadice de sine****"*[29].

– Chip – Icoană – Totalitate – Voie – Iubire – Împărtășire
– Față – Model – Unitate – Libertate – Dragoste – Comuniune
– Asemănare – Prototip – Egalitate – Alegere – Dăruire– Comunicare

[27] „Isihasmul este Taina Dialogului în Icoană. Icoana trebuie văzută ca Treime Dumnezeiască, întâi ca Supra-Formă, ca Chipul Unic Perfect, după cum Dumnezeu Tatăl este Supraforma Absolută. Din Chipul Supraforma se Deschide Forma-Fața-Duhul Icoanei, cel ce este Prezent în Icoană și, totodată, Asemănarea Chipului Supraformei, ca înfățișarea celui din Icoană, ca Substanța Icoanei" (Ghelasie Gheorghe, *Dialog în Absolut*, ed. Platytera, București, 2007, p. 108).

[28] „Cine vede în Icoană întâi partea de afară este ca acela ce vede Treimea Dumnezeiască înaintea Tatălui Dumnezeu. Zice Domnul Hristos: *„Cel ce mă Vede pe Mine, Vede pe Tatăl"*. La fel, cel ce Vede înfățișarea de afară a Icoanei trebuie să vadă pe Cel din Lăuntru" (idem.)

[29] Ghelasie Gheorghe, *Memoriile unui isihast*, I, ed. Platytera, București, 2006, p. 19.

Cât despre confuzia, contradicţia sau excluderea reciprocă, *persoană/libertate*, isihastul evidenţiază, pe urmele unui model palamit, o distincţie între *persoana*-suflet-fiinţialitate şi *raţiunea*-energie-corp, pentru ca *„persoana să nu fie confundată cu intelectul său"*. În acest sens, aşa cum raţiunea a uitat de persoană, s-a rupt de suflet, tot aşa şi *„libertatea, care este sinonimă raţiunii, a uitat de persoană, actul în sine, şi se auto-consideră ea însăşi act-persoană"*. Prin urmare, în acest model, *libertatea-raţiune* nu ar fi actul persoanei, ci ecoul-prelungirea în afară a actului persoanei-sufletului. Ceea ce înseamnă că *„liberul-arbitru nu este eul-conştiinţa, ci mintea-raţiunile-libertatea"*. Astfel, *liberul-arbitru*[30] nu este însăşi *persoana*, iar *libertatea* liberului-arbitru este marcă a raţiunii/calitate-atribut al realităţii în sine, al persoanei. Ruptura dintre persoana, ca realitate în sine fiinţială, şi raţiune, ca atribut-energie, generează o *mască-personaj*, ca pseudo-personalizare a *liberului-arbitru*.

„Persoana este Realitatea în Sine, dincolo de orice considerente, Însăşi Esenţa-Existenţei, iar Libertatea este Semnul Regal al Persoanei, dar nu Însăşi Persoana, ci doar Simbolul ei.(...) **Libertatea fără Realitatea în Sine, nu mai este Icoană, se Rupe de Chipul în Sine şi rămâne, astfel, Mască-Idol.** (...) *Libertatea nu este Origine, ci Produs şi Semn-Simbol al Realităţii Permanente. (...) Libertatea nu trebuie pusă pe primul Loc, ci ca al Doilea Plan al Existenţei, ca Semn şi Raţiune de Existenţă"*[31]. *„Nu Libertatea este începutul, nu structura este Realitatea, ci Forma-Deplinul-*

---

[30] „Liberul Arbitru nu este Eul-Conştiinţa, ci Mintea-Raţiunile-Libertatea. Eul-Conştiinţa nu are nevoie de Raţiuni-Libertate, de Liber-Arbitru, ci de Morală în Sine care este Iubirea Totală. Iubirea nu mai este nici Alegere, nici Considerente, este toate Raţiunile deodată şi peste Raţiuni, încât Morala în Sine este Superioară Libertăţii, este dincolo de Liber Arbitru (care derivă din Morală, ca Raţiune de Morală). Mistica nu distruge Raţiunile-Libertatea, dar le pune pe planul doi, ca Realitate de produs al Realităţii în Sine ce este Eul-Conştiinţa-Sufletul. De aceea Păcatul este aşa de mare, întrucât este Anti-Morală, nu atât ca Anti-Libertate. Noi după cădere vedem invers Realitatea, întâi prin Raţiuni şi apoi prin Realitatea în Sine. Dar normal este ca Realitatea-Morala să primeze".

[31] „Dogmatizarea Libertăţii până la punerea ei în capul Existenţei, este o eroare de Logică. Libertatea este Dualitatea Contrară, care nu Naşte, ci Distruge. Libertatea iese din Realitate şi aşa nu o Distruge, altfel de iese Realitatea din Libertate de la început Realitatea este Ruptă şi Contrară. Perfecţiunea Absolută nu este Libertatea Absolută, căci s-ar Contrazice pe Sine, ci este Realitatea Absolută, din care apoi iese Libertatea în Deschideri de Realitate" (Ghelasie Gheorghe, *op. cit.*, p. 101).

Persoana, ce are în Sine structura şi Libertatea, dar este totodată şi dincolo de ele, în care Structura şi Libertatea se depăşesc şi în acelaşi timp se permanentizează"[32].

Libertatea-raţiune nu se poate sprijini în ea însăşi, ci are nevoie de un suport: Iubirea, *„Supralibertatea de a fi liber de orice libertate"*. Poate fi, deci, şi amprentată iconic de permanenţele *libertăţii iconice* ca libertatea trifiinţialităţii *persoanei-icoană*. De unde triada de sine a persoanei: *Iubire-SupraLibertate*, *Dragoste-Memorie de Iubire ca Libertate* şi *Alegere ca Dăruire-Limbaj de SupraLibertate*.

„Iubirea rămâne Arhe-libertatea-voia totală. Dragostea rămâne Libertatea-calea Deschiderii. Dăruirea rămâne Alegerea-Concretizarea Deschiderii. Persoana: Iubire/Dragoste/Dăruire; Voie/Libertate/Alegere; Arhelibertate/Deschidere-Libertate/Direcţia-Sensul-Alegerii. Astfel, păcatul este schimbarea sensului în mişcările persoanei. Totala Alegere este Dăruirea. Prin Dăruire Totală, Alegerea nu mai este contrazicere şi nici ruperea Deplinului ca Polarizare. Alegerea Contrară este Nedăruirea care devine Antiiubire. Aşa: triada păcatului.

– Păcat – Antiiubire – Excluderea Întregului
– Greşeală – Antidragoste – Excluderea unui Mod de mişcare
– Vină – Antidăruire – Excluderea Modului firesc de mişcare.

De aici se vede că ***Alegerea dacă nu este după Firea Mişcărilor, nu mai este Libertatea Dragostei şi nici Unirea în voia Iubirii Totale"***[33].

Pe de altă parte, în acelaşi *context* al *libertăţii,* isihastul de la Frăsinei atrage atenţia asupra confuziei ce de obicei se face între *independenţă*, *separare* şi *libertate*, şi accentuează că făptura-omul-creaţia este autonomă-independentă prin darul actului creator; dar nu în sens de separare, răzvrătire, alegere-contrară, ci în sensul egalităţii deschizătoare de (supra)participare dialogică la cele dincolo de sine şi la cele dumnezeieşti[34]. Această *independenţă* de chip personal,

---

[32] „Iubirea este Deplinul şi Supra-Forma în care Dreptatea şi Libertatea se odihnesc, se împlinesc unindu-şi contrariile. În dreptate şi libertate este mişcarea, în Iubire este Supra-Mişcarea dincolo de însăşi dreptate şi libertate. Viaţa este libertate, dar Viul este Supra-Libertate, în care însăşi Libertatea se întoarce. Libertatea, Dreptatea sunt Structuri incomplete faţă de Supra-Forma Realităţii Depline, Iubirea" (Ghelasie Gheorghe, *op. cit.*, p. 282).

[33] Ibid., p. 42.

[34] „Creaţia depinde de Dumnezeu, nefiind prin sine însăşi, ci creaţie, depinzând de Creator. Dar creaţia este Independentă ca proprie Natură-Substanţă de Creaţie după ce a fost creată, ca Autonomie de Creaţie, ce nu înseamnă Separare,

ce e de natură dialogală, e arhetip, suport şi sursă a libertăţii. Şi doar în această *ordine a persoanei* libertatea este armonioasă, ţine să sublinieze misticul isihast. „*Libertatea nu este Autonomie-Suficientă sieşi-Permanenţă, ci Alegere. Alegerea-Libertatea în sens pur Creştin este Dăruirea. Doar Dăruind eşti Liber cu adevărat-Independent Şi Dăruirea este Asemănarea Iubirii-originea Dăruirii*"[35].

Părintele Ghelasie punctează raportul independenţă/libertate – independenţa, superioară şi izvorul libertăţii, libertatea doar datorită independenţei, libertatea ce niciodată nu poate fi fără independenţă – şi indicând ordinea antropologică: sufletul este ierarhic faţă de corpul dependent de suflet, sufletul este independenţa şi corpul este libertatea, libertatea-corpul doar în dependenţa sufletului-independenţei nu este contrară. *„Căderea contrariază Libertatea doar după ce se face deja afectarea Sufletului-Independenţei, despărţirii de Dumnezeu Ordinea Absolută. Căderea desparte Independenţa de Libertate. Independenţa-Conştiinţa-Sufletul se Umbreşte-Orbeşte şi atunci Libertatea se Auto-Independenţiază, fapt ce nu-i este în fire, de unde Ruperea-dualizarea Libertăţii în Opoziţie Bine-Rău" (...).*

„*Libertatea este apanajul Ordinii-Independenţei ce este înaintea Libertăţii, ca Personalitate Fiinţială ce nu depinde de nimic Altceva, fiind doar Acelaşi Absolut, în* ***Moduri de mişcare Personală-Ipostatic****. Independenţa este mişcare naturală-firească ce depinde doar de acestea şi prin acestea traducându-se* ***multitudinea de Comunicări în sine şi peste sine***[36]*. Libertatea-raţiunile-legile, de nu sunt în Forma Independenţei-firescului,*

---

ci egalitate. Dumnezeu Dăruieşte totul Creaţiei şi prin acest Tot Creaţia este Independentă-Autonomă. Iubirea este Acest Supra-Participativ Libertatea de care se face atâta caz este inferioară Independenţei-Naturii proprii. Fără Independenţă nu este Libertate. O Libertate fără Independenţă este Răzvrătire. Independenţa este Spirituală directă, iar Libertatea este energetică Harică. Creaţia este Independentă de Dumnezeu, dar nu este Contrară Lui Dumnezeu, ci în Capacitate de Egalitate Dialogală. Libertatea nu este contrară decât dacă Independenţa este egală şi în Dialog de Iubire. Când Iubirea Independentă Personală nu mai Dialoghează cu Dumnezeu apare Libertatea Contrară" (Ghelasie Gheorghe, *Memoriile unui isihast*, II, ed. Platytera, Bucureşti, 2006, p. 120).

[35] Idem.

[36] Ghelasie isihastul surprinde această uimitoare deschidere şi libertate a eului personal într-o multitudine de realităţi, care nu se limitează ci, din contră, se evidenţiază ca euri proprii. „Fiecare Eu Propriu este Absolutul în Alt Mod de Realitate şi acest Alt Mod face de fapt Trăirea în Sine a Realităţii ca Deplinătate, alături de Multitudini de Trăiri, care doar în acest fel sunt Trăiri Reale şi nu Ficţiuni

se face pe sine Auto-Independență care, neputând fi, se dualizează pe sine, de unde Contrariul Libertății"[37].

Pentru a dezvălui miezul nuclear al misticii iconice, al dialogicii iconice, părintele Ghelasie subliniază caracterul fundamental identitar, unic, al fiecărui *eu* – de la aducerea în existență, parcurs istoric, veşnicie –, prezervat în dinamica dialogală, deschiderea relațională, dezvăluirea ființială – prin care se delimitează net de abordările universaliste, impersonale, uniformizante, evoluționiste –, şi adânceşte sensul plinitor al libertății, generând unitate şi integrând diversitate în *chip iconic*.

„Mistica Eului şi Eurilor de Conştiințe nu este în Absorbirea-universalizarea într-o Conştiință Impersonală, ci în Transfigurarea Tuturor Eurilor ca Eu Conştiință Personală. (...) Dumnezeu nu scoate din Sine Scântei de Euri care să facă Şcoală, să devină, să evolueze la Conştiința de Eu Personal[38]*.(…) Fiecare Eu Personal nu are ce Evolua, căci este Transpunerea deplină a deplinului deja, ca Noi Moduri Fii-Copii de Creație, care Moştenesc Totul, dezvăluind Fondul nu Evoluându-l. Miracolul Eului*

---

proprii. Şi mai mult, Fiecare Eu Trăieşte Trăirea Tuturor Eurilor, dar în Eu-Conştiință Proprie, ca o Unitate de Trăire a Unei Aceleiaşi Trăiri, dar în Moduri Multiple de Trăire, ca Eu Propriu. Eul Absolut se Transpune astfel în Multitudine de Euri, nu ca Repetare de Sine, ci ca Amplificare de Sine în Moduri diferite de Sine fără să se rupă sau să se înstrăineze de Sine, ca Taină a Permanentizării de Sine în Alte Moduri de Sine, ce nu te pierd, ci din contră, te concretizează. Aceasta este Mistica de Fond, ca proprie Realitate şi ca Realitate dincolo de Sine. Mistica Eului Propriu este totuşi această Proprie Reconstituire a Realității Totale ca încă o Realitate Nou-Născută ce o Multiplică" (Ghelasie Gheorghe, *Memoriile unui isihast*, I, *op. cit.*, p. 89).

[37] Ghelasie Gheorghe, *Memoriile unui isihast*, II, *op. cit.*, p. 121.

[38] „Dumnezeu nu Devine El Însuşi ca Euri Personale în Multitudinea de Euri, ca Evoluție şi invers, Eurile Personale ca Întoarcere în Eul Universal, ci Dumnezeu este de la Sine Totalitatea de Euri deja formate, încât Ieşirea acestor Euri nu este o Devenire-Desfăşurare ci o Deschidere-Desvăluire a Unului Totalitate, nu ca Componente de Unul, ci ca Multiplicare de Unul Totalitate în Moduri ale Modurilor Totalității Unul, ca Posibilități ale Unului de a fi Acelaşi Unul şi în Alte Moduri de Unul, nu doar de Unul Sec-Singular-Limitat de sine Însuşi. Multiplicarea Lui Unul tot ca Deplin Unul şi Egal, îl evidențiază pe Unul că nu este un simplu Unul ce Evoluează apoi ca Multiplu, ci este Unul ce are deja pe Multiplu în Sine, care apoi se Multiplică pe Sine ca Multiplu, nu Rupându-se pe Sine în Componentele Sale, ci Transpunându-se pe Sine tot ca Unul Deplin, dar în multiple Moduri de Unul, ca Posibilități de Unul, datorită Totalității Sale de Conținere a Multiplului de Unul" (Ghelasie Gheorghe, *Memoriile unui isihast*, I, *op. cit.*, p. 88).

Personal este că nu exclude celelalte Euri, fiecare Eu fiind, totodată, şi Celelalte Euri într-un Mod Propriu-Eu. Taina Eului Personal este că fiecare Eu este centrul Tuturor Eurilor şi totodată Anturajul tuturor, Propria Conştiinţă fiind Centrul Tău Propriu al Celorlalte Conştiinţe, care, la rândul lor, sunt la fel Proprii Centre de Conştiinţă, nu Excluzându-se unele pe altele, ci tocmai Unele prin Altele fiind posibilă Propria Conştiinţă-Eu. Este uimitoare această deschidere şi Libertate a Eului Personal într-o Multitudine de Realităţi, care nu se limitează ci, din contră, se evidenţiază ca Euri proprii”[39].

Se vede înrudirea între ce surprinde S. Tzitzis, în sensul patristicii greceşti, al *ontologiei transcendente*, al *ipostasului autonom*, al *identităţii metafizice*, al *persoanei-ipostas*, al distincţiei între *persoana metafizică* şi *persoana raţionalizată* – din care el extrage sensul *demnităţii persoanei* ca temei al *drepturilor ipostatice* –, şi iconările conturate, în linia tradiţiei, de ieromonahul Ghelasie, referitor la *persoana-ipostas;* cu un plus, însă, de adâncire şi limpezire, în cheia *logicii trinitare* şi a *logicii iconice*, a *chipului iconic al persoanei.* Aceste aprofundări ale tainei chipului iconic al persoanei indică şi un model de punte/trecere/ legătură, ce oferă un mod al depăşirii dualităţii, disjuncţiei, contrarietăţii raţiune-(liber-arbitru)/ persoană-ipostas, printr-o amprentare, relaţionare, integrare iconică[40]. Ni se conturează astfel, prin această transfocare, miezul nuclear al unei *ordini iconice: ordinea trupului*. Şi, în acelaşi timp se realizează, *in nuce* – o *judecare* –, o delimitare, prin prisma acestei *ordini iconice*, faţă de ordini ale măştilor, ce au bântuit, în apariţii corporalizate sau de-corporalizate, scena (post)modernităţii; ascunzându-i omului *chipul* – când clamau, mai abitir, că i-l arată –, spre a-l înstrăina de *asemănare*. Atras în cursele căutării răspunsului la întrebarea: *ce este omul?*, omul a uitat *cine este;* hipnotizat de credinţa că arătarea şi sticlirea luminii raţiunii (naturii/etc.) i-ar fi însăşi *chipul, omul*, hoinarul solitar, s-a ţesut în lumea umbrelor lucii, al dublului fantomatic, polimorf.

Cine este omul (-persoană)? – e întrebarea la care încă se răspunde[41]... Fiecare trebuie să(-şi) răspundă... Asumarea unui răspuns

---

[39] Ibid., p. 89.

[40] A se vedea relaţia chip, faţă, asemănare şi, respectiv, relaţia suflet, corp, trup.

[41] Pentru S. Tzitzis, persoana, ca ontologie transcendentă, posedă atât transparenţa feţei cât şi profunzimea lui *prosopon*-ipostas, şi, prin ea, lumea îşi poate afla unitatea organică, şi se poate prezerva asemenea unei fiinţe ordonate. În acest sens e şi distincţia făcută de Tzitzis între *drepturile omului*, ca inerente naturii

şi mărturisirea lui e o chestiune de *credinţă*... La urma urmei şi *liberul-arbitru* e un *habitus* dogmatic – chiar şi în presupusa a-dogmatică *cetate a omului!* –, fie că dăm crezare evidenţei istorice, fie lui A. Supiot, care arată către natura fundamental dogmatică a raţiunii, ce-l face pe om să fie implicit, că vrea sau nu vrea, tributar unui *crez* axiomatic. Sediul *autonomiei* omului în spaţiul opţional al *liberului-arbitru* – chiar dacă pentru unii a ajuns nu doar însăşi miezul umanului, ci, de acum, şi tradiţie, cutumă, tabu – e, în esenţă, tot un *crez* dogmatic. Chestiunea devine riscantă în registrul specular al animaţiilor spectrale, al permutării dioramelor axiomatice, care re-configurează realităţi, re-creează lumi şi instituie ordini. Iar dacă principiile axiomatice se desfăşoară în peliculă machiavelică, ce alege calea răului conservând aparenţele binelui, se împieliţează pe scena istoriei corpuri fantomatice (sociale, politice, etc.) ce instituie sarcastic bântuite *ordini ale dez-ordinii*.

De aceea, e nevoie ca alianţele drept-religie să fie developate şi prin aşezarea în orizontul cîmpurilor teleologice ce, silenţios sau zgomotos, străbat germinativ pre-facerile ordinilor contemporane. Unde se deschide uşa acestei alianţe? Cum se *pe-trece* această *alianţă* întru/între individ, persoană, comunitate, societate, stat? Cum e asimilată şi limitele acestei asimilări? În ce fel poate fi implicat, ce rol ar putea juca şi cum ar putea fi afectat şi remodelat/remodelant *Dreptul* în aceste transformări şi reconfigurări, ce caută o nouă alianţă şi/sau (numai?!) legitimitate la trecerea prin portalul religios? Cum să nu fie această alianţă numai un machiavelic alibi de legitimare a dreptului prin religie? Sau, în ce măsură *Dreptul* se arată nu doar instrument al transformării *anume* a religiosului, ci şi interfaţă a reîntoarcerii sacrului? Cum se poate înscrie această nouă alianţă drept-religie la nivelul orientării ordinii de drept constituţionale?

Ieşiri/intrări ale religiei în spaţiul public/spaţiul privat

– dez-orientări, dez-ordini –

Metamorfoza politică şi socială în care suntem angajaţi la trecerea pragului noului mileniu este semnalată drept index al unui problematic viitor al democraţiei şi al sensului ei de către M. Gauchet,

---

individului care revendică demnitatea sa, şi *drepturile persoanei* care califică o altă formă a demnităţii, ce pune în relief interioritatea (deschisă) ca densitate ontologică a persoanei (S. Tzitzis, *op. cit.*, p. 172).

care susţine că transformările lumii democratice reflectă modificarea profundă pe care o cunoaşte spaţiul politic, modificare ce exprimă recompunerea raporturilor dintre public şi privat şi activează o mişcare de reconfigurare a condiţiilor de expresie ale credinţei religioase dar şi a condiţiilor de înţelegere a laicităţii. Gauchet precizează că această mişcare nu este nici religioasă nici laică în resorturile ei vizibile – *„chiar dacă resorturile sale ascunse au de a face cu raportul de forţă dintre heteronomie şi autonomie”*. Astfel, *„prin schimbarea raportului dintre stat şi credinţă, dintre Republică şi religii, şi dincolo de aceasta, vedem cum se înfăptuieşte o schimbare a întregii democraţii, şi încă ce schimbare! – o reorientare a direcţiei”*[42].

Altfel spus, dacă separaţia dintre Biserică şi Stat, dintre religie şi politică a oferit resortul unei glorificări a politicii, în care autonomia a avut câştig de cauză, astăzi, în viziunea lui Gauchet, suntem pe cale să învăţăm *„politica omului fără cer – nici cu cerul, nici în locul cerului, nici împotriva cerului”* (M. Gauchet, p. 74).

De fapt, odată cu *„dispariţia antiteologiei care ţinea loc de teologie statului republican”* (M. Gauchet, p. 129), politica apare, în viziunea sa, ca deposedată de putinţa de a mai oferi sens existenţei la scară colectivă – într-o schemă solară ce împrumutase aura metafizică ca alternativă la heteronomie –, fiind supusă presiunii pulverizante a răspunsurilor individuale, ce emerg stelar în nocturna spaţiul public, ca elevări fără rest ale convingerilor private. Localul şi punctualul alungă dimensiunea globală, iar *„stăpânirea întregului se dizolvă în atenţia acordată părţilor”* (M. Gauchet). Multiplicitatea febrilă a componentelor individuale ce, de acum, prevalează şi capătă importanţă înaintea unităţii colective, a generalităţii publice, relevă un proces mutant, semn al dezierarhizării politicului faţă de social, ce arată o adormire tranchilizată a statului, ca formă şi principiu, pentru o retrezire metamorfozată: de la substanţă la relaţie, de la superioritate metafizică la specularul exterior. Statul *„nu mai precedă, ci urmează”;*

---

[42] „Nici unul dintre noi nu se mai poate concepe, în calitate de cetăţean, ca fiind condus de lumea de dincolo. Cetatea omului este opera omului, astfel încât de-acum încolo e o impietate, chiar şi în ochii celui mai zelos credincios de pe meleagurile noastre, să amesteci ideea de Dumnezeu cu ordinea care ne leagă şi cu dezordinile care ne dezbină. Am devenit, într-un cuvânt, metafizic democratici. Iată conversiunea adâncă care a schimbat complet raporturile între cel care credea în cer şi cel care nu credea” (M. Gauchet, *Ieşirea din religie*, ed. Humanitas, Bucureşti, 2006, pp. 6-7).

din extincţia sa ca instanţă normativă renaşte în completă exteriorizare ca instanţă reprezentativă, ca *„instrumentul prin care societatea îşi oferă o figuraţie a ei însăşi, din afara ei"* (M. Gauchet, p. 132).

Dar statul, ce, ca reprezentant, devine un imitator – *suivist*, în formularea lui Gauchet –, se reorientează dar nu dispare. Se apropie însă curios de gura larg căscată de societate, paradoxal, spre a se asimila societăţii – prin rolul său de oglindire, de reflectare simetrică a modelului imanent al colectivului, substituit prin apariţia policentrică a membrilor săi –, cu care nu se confundă, deşi, de care, cu cât mai mult îi înghite conţinuturile nucleelor identitare, ale spaţiului privat ce o compun, e din ce în ce mai greu de distins. Statul este chemat astfel să participe la recompunerea colectivului în jurul identităţilor, şi, mai mult, conform lui Gauchet, este provocat să-şi întemeieze legitimitatea pe efortul permanent de a se asocia cu existenţa componentelor societăţii civile, de care îl *separă* o *diferenţă funcţională*[43].

În acest proces de redefinire a democraţiei, sacerdoţiul cetăţeanului, maiestatea morală a statului şi sacrificiul pe altarul treburilor publice tind să-şi piardă funcţia ritualică şi aura de instrumente de cult, crede M. Gauchet, care apreciază că redefinirea laicităţii aduce cu sine transformări ale raporturilor dintre societate şi stat, dar şi transformări ale locului şi rolului credinţei în spaţiul public. Însă, evoluţia raportului dintre stat şi societate, ce ar putea reflecta, în perspectiva sa, o nouă fază a istoriei relaţiei între religie şi stat, trebuie privită cu atenţie pentru a putea surprinde şi redefinirea termenilor metamorfozaţi în dinamica acestui raport[44]. De altfel,

---

[43] Gauchet precizează astfel că statul are încă „multe de făcut pentru a căpăta aerul că nu mai are nimic de făcut" (M. Gauchet, p. 136). Statul, ca reprezentant al societăţii civile, este chemat „să îndeplinească rolul de instituant al identităţilor ce o compun" (M. Gauchet, p. 134). Statul rămâne garantul composibilităţii convingerilor private în pluralitatea lor ireductibilă, pierzându-şi posibilitatea de a invoca un drept superior acestora, şi, mai mult, se încorsetează într-un rol care-l obligă să se ţină deoparte de ele pentru a le arăta un respect egal (M. Gauchet, p. 132). Astfel, noul ideal al democraţiei îşi are logica intrinsecă în reprezentarea, ce devine un scop în sine, ca punere în scena publică a diversităţii sociale.

[44] Înţelegerea democraţiei astăzi incumbă, pentru Gauchet, luarea în considerare a faptului că deşi cuvintele sunt aceleaşi şi principiile n-au variat, totuşi gramatica este alta, iar mesajul e foarte diferit. Se consemnează o redistribuţie radicală a rolurilor între public şi privat, între individ şi stat, dar şi tendinţa spre autonomie a societăţii civile, spre perceperea ei întregime în afara politicii. Se prezumă

Gauchet susţine că disocierea între societatea civilă şi stat dezvăluie că pe măsură ce creşte diferenţa între public şi privat şi conţinuturile asociate acestor termeni se recompun odată cu relaţiile lor. Gauchet susţine că acest lucru e cu atât mai adevărat întrucât e vorba chiar de *„spiritul religiei şi spiritul politicii în legăturile lor reciproce”*; altfel spus, procesul modificărilor lor corelative constituie testul acestei remanieri generale a raportului dintre public şi privat[45].

Transformările societăţii civile, ale dinamicii şi ale modului său de compoziţie identitară sunt cadrul în care, în perspectiva lui Gauchet, trebuie înţelese transformările credinţei, transformări ce privesc deopotrivă natura şi locul său, modalităţile sale private şi statutul său public. Plierea acestor transformări într-o dualitate concertată dă seamă de marca noului idiom democratic în care credinţele se transformă în identităţi – *„ceea ce înseamnă simultan o altă manieră de a le locui interior şi o altă manieră de a le revendica exterior”* (M. Gauchet, p. 101).

Cât priveşte procesul *ieşirii din religie*, acesta nu desemnează pentru Gauchet o ieşire din credinţa religioasă, ci *ieşirea* dintr-o lume în care credinţa era structurantă, în care ea participa şi amprenta forma politică a societăţilor, nutrind formativ infrastructura legăturilor sociale. E vorba de o referinţă la fenomenul religios ca parte integrantă din funcţionarea socială şi nu ca suprastructură imponderabilă, plutitoare în spaţiul claustrant al sublimării netangibile. *Ieşirea din religie*[46] semnalează, în perspectiva lui Gauchet, o *trecere*

astfel proiectarea unei lumini noi asupra statutului indivizilor şi al grupurilor, ce cheamă la o redefinire „interioară” care antrenează o regândire a modalităţilor coexistenţei lor, ce acţionează asupra raporturilor dintre ei – în spaţiul societăţii civile radical autonomizate – şi asupra relaţiilor cu statul. „Nu ni se mai cere, pentru a fi cetăţeni, decât „să fim noi înşine”. Dar sensul lui „noi înşine” e schimbat. (...) Schimbarea e triplă, şi este indispensabil să menţinem împreună cele trei scene pe care se desfăşoară ea simultan: ea este intrapersonală, interpersonală (sau relaţională) şi civică” (M. Gauchet, p. 103).

45 Gauchet vorbeşte de o curioasă sacralitate a politicii generată de o contaminare rezultată din confruntarea cu sacrul, din lupta pentru cucerirea autonomiei, care, însă, odată cu dobândirea victoriei omului şi a „emancipării” sale metafizice, a devenit prozaică, ingrată.

46 M. Gauchet recuză termenii de *laicizare* şi *secularizare* contestând capacitatea lor explicativă şi comprehensivă dar nu şi pe cea descriptivă. Admite că termenii înfăţişează în mod adecvat suprafaţa lumii noastre, că funcţionează la nivelul lor, dar consideră că trec pe lângă esenţa fenomenului şi că nu epuizează problema.

într-o ordine colectivă şi într-o formă politică, în interiorul cărora, religiile, deşi continuă încă să existe, nu le mai imprimă însă interstiţial ca fluid anamnetic. E vorba de o de-limitare a religiei faţă de implicarea în structurarea intimă a colectivului, limitare ce are ca efect *„o metabolizare şi o transformare în chiar sânul legăturii sociale şi al organizării politice a ceea ce se oferea sub formă religioasă în vechile societăţi”* (M. Gauchet, p. 10). Prin urmare, nu e vorba doar de o autonomizare a lumii umane în raport cu influenţa legiutoare a religiosului, ci de o *„recompunere de ansamblu a lumii umane prin re-absorbţie, retopire şi reelaborare a ceea ce a purtat în ea, milenii la rând, chipul alterităţii religioase”* (M. Gauchet, p. 13).

Gauchet ţine să sublinieze că *ieşirea din religie continuă*. Mai mult, în chip bizar, procesul ieşirii din religie, ce se desfăşoară într-o frapantă coexistenţă a *ieşirii din religie* cu *reinventarea religiei*, *„este pe cale să transforme religia însăşi pentru adepţii ei”*[47] (M. Gauchet, p. 16). Fenomenul se petrece pe fundalul zdruncinării laicităţii[48], aşa cum era ea înţeleasă tradiţional, zdruncinare ce nu se datorează, în viziunea sa, influxului religios tradiţional re-împrospătat, limpezitor, cât antrenării *„într-o redefinire a reperelor sale datorită secării debitului lor, redefinire ce se traduce – în asta constă esenţa paradoxului – prin atribuirea unui loc special religiilor altădată reprimate”* (M. Gauchet, p. 28). Gauchet ne îndeamnă însă să nu confundăm vizibilitatea socială cu vitalitatea spirituală, întrucât *„ceea ce aduce religiile în prim plan – oricât de ciudat ar*

Originea ecleziastică a acestora exprimă, conform lui Gauchet, tendinţa de a defini prin contrast „fie ceea ce nu aparţine Bisericii, fie ceea ce iese de sub jurisdicţia ei” (M. Gauchet, p. 12).

[47] „Nimeni nu mai crede, chiar dacă ar vrea să creadă, cel puţin în ţările creştine, că ordinea care ne leagă vine de la Dumnezeu şi ne uneşte cu El. Ideea pe care ne-o puteam forma despre puterea noastră de a defini această ordine şi modalităţile sale de exercitare se pomeneşte astfel profund transformată. Este tocmai ceea ce schimbă democraţia şi locul religiilor în democraţie. (...) Cum să faci nişte democraţi din credincioşi, combătând totodată versiunea credinţei asociată unei politici heteronome?” (M. Gauchet, p. 24).

[48] Gauchet semnalează şi o semnificativă epuizare a resurselor intelectuale şi spirituale ale laicităţii militante. Punctele de sprijin tradiţionale ale acestui militantism consacrate prin majusculă: Ştiinţa – şi prin ea Raţiunea, Progresul –, Naţiunea, Republica – adică patriotismul şi civismul – Morala, sunt, în perspectiva sa, detronate, prăbuşite. Nici *raţionalitatea procedurală* „infinit deschisă, a ştiinţelor de astăzi nu ne promite nici o intrare pe pământul făgăduit al „epocii pozitive””. „În paralel cu marginalizarea Bisericilor, laicitatea a devenit treptat un fapt fără principii” (M. Gauchet, p. 31).

părea – este tocmai reculul lor". Mai mult, adversari de ieri ai religiei[49] ajută, astăzi, conform altei strategii, la recrearea religiosului; în mod paradoxal, *„poate suntem pe cale să vedem cum religiile contribuie la instalarea unei lumi aflate la antipozii lumii religioase"* (M. Gauchet, p. 30)?.

Gauchet vorbeşte de reculul religiilor şi în sensul reflectat de o transmutare a lor, petrecută prin aducerea în *„orizonturi exclusiv laice"*, prin împingerea pe *„terenul înţelepciunii fără de Dumnezeu"*, printr-o aliniere la *„gândurile complet profane";* aceasta semnalează, în perspectiva sa, nu doar o *„reorientare etică a religiilor"*, ci şi o *„răsturnare copernicană a conştiinţei religioase"* ce riscă, printr-o înglobare a excelenţei şi a suficienţei scopurilor pământeşti ale omului, să vadă credinţa ca produs al spiritului uman, aşa cum îi reproşau criticii şi demistificatorii istoriei recente. Astfel, *„filonul apologetic al traiului mai bun prin intermediul lui Dumnezeu"* ajunge să se constituie ca specific al religiilor şi ca argument că *„referinţa la Dumnezeu le permite să dea versiuni ale vieţii bune superioare celor ale sistemelor de gândire ce se lipsesc de Dumnezeu"* (M. Gauchet, p. 124).

În acelaşi timp, Gauchet menţionează că anumite *„întoarceri la religios"*[50], vizibile, efervescente şi, pe alocuri, astăzi, încartiruite şi, totodată, combatante, prozelitiste, nu exprimă o autentică întoarcere la religie, în accepţia riguroasă a termenului; şi, în plus, e de precizat că în locul unei structurări autentic religioase a aşezării umane, ele se ivesc, dimpotrivă, dintr-o tendinţă de *„adaptare a credinţei la condiţiile moderne ale vieţii sociale şi personale"*. Se indică astfel către semnele unei ordini articulată printr-o recentrare, reconfigurare şi reorganizare a credinţei – ce se refuză logicii inter-medierii, mijlocirii terţului, ordinii trupului –, a credinţei prinse în *„jurul conştiinţei subiective"*, înfăşurată în câmpul dez-trupat al iţelor astrale. De altfel, Gauchet subliniază că e vorba de o activare a credinţei şi o

[49] Conform lui Gauchet, „amprenta conflictelor de ieri se estompează. Rivalii de ieri şi-au revizuit simetric pretenţiile, micşorându-le. Biserica catolică s-a împăcat cu moartea vechii sale hegemonii normative. Statul republican a renunţat să se prezinte drept o alternativă la religie. Credinţa nu se mai concepe decât înscrisă într-un câmp diversificat de opţiuni" (M. Gauchet, p. 81).

[50] Gauchet insistă pe faptul că fundamentalismul evanghelic, în special cel protestant din sudul Statelor Unite, „febra penticostală ce agită metropolele Lumii a Treia", şi „o mână difuză de creştini harismatici, amprentă difuză a New-Age-ului şi uneltirile Fraţilor musulmani" nu pot zugrăvi autentic fresca „unei universale şi apocaliptice „revanşe a lui Dumnezeu"". Pe de altă parte, el susţine că „nu există nimic în Europa protestantă, în Europa catolică sau în Europa ortodoxă" similar acestei fervori.

plămădire a individului, ce nu doar că nu porneşte de la tradiţie, ci, din contră, substituie domniei ordinii tradiţiei şi comunităţii ordinea convingerii personale.

Încetând să mai fie tradiţională, pătrunsă de valorile individualiste ale modernităţii, credinţa devine alegerea unei persoane, ca apoi, prin efectul penetrării spiritului democratic în nucleul ei să fie relativizată în însăşi intimitatea ei. *„Metamorfoza convingerilor în identităţi religioase reprezintă încununarea acestui proces”* – conchide Gauchet, care vede o nouă doză de secularizare în această redefinire identitară a religiilor, *„ce tinde să le alinieze pe „culturi”, pentru a le înrola în concertul „multicultural” al societăţilor noastre”* (M. Gauchet, p. 109). Această emergenţă a religiilor în spaţiul public, odată cu „publicizarea” societăţii civile şi politica recunoaşterii, apare ca o schimbare de accent, de pe nucleul transcendent al religiei pe formele exterioare şi modurile de viaţă, ce, conform lui Gauchet, nu mai trimite prioritar către lumea de dincolo, ci spre *„identificarea sinelui aici, pe pământ”*. Este important de observat că *„această identificare intracomunitară este cu atât mai viguroasă cu cât depinde de consimţământul tacit la pluralitatea comunităţilor. Comunitatea mea este cu atât mai mult a mea cu cât admit că nu trebuie să fie decât una printre altele”* (M. Gauchet, p. 110). Concomitent, comunitatea de credinţă ţinteşte o înscriere în spaţiul public, ca ireductibilă identitate, şi o recunoaştere drept componentă a comunităţii globale, ca parte semnificativă a ansamblului. Aici Gauchet surprinde o nouă transformare: dacă în vechiul model se cerea să renunţi la particularităţile tale private pentru a intra în spaţiul public, astăzi tocmai în virtutea identităţii tale private poţi conta în spaţiul public. Mutaţia fundamentală a politicii democratice, ce în procesul de *„identitarizare”* diluează religiile în *„culturi”*, tinde să resuscite religiilor o demnitate şi o uilitate nouă, *„în funcţie de înseşi nevoile publice, ca sisteme generale de sens sau doctrine globale ale scopurilor”* (M. Gauchet, p. 112). Astfel, autoritatea democratică îşi caută alianţa în autorităţile morale sau spirituale, şi *„politicul este determinat să legitimeze religiosul, într-o accepţie largă, în funcţie de propria căutare a legitimităţii, ca lucru din care nu ar putea să provină sau din care nu ar putea să se inspire, dar care reprezintă totuşi măsura ultimă a acţiunilor sale”*[51] (M. Gauchet, p. 113).

[51] „Colectivitatea are nevoie să-şi reprezinte scopurile şi raţiunile între care are de ales, iar autoritatea are nevoie să se legitimeze prin referinţa la valorile susceptibile să confere sens acţiunii sale, chiar dacă îi este interzis să pretindă a încarna substanţial vreuna dintre ele” (M. Gauchet, p. 112).

D. Stăniloae, apropo de cărări deturnante ale înțelegerii autentice a religiei, ca tot atâtea posibile transformări ale ei, descinzând până în hățișul nerostuit al utilului fără de cale, surprindea, în perioada interbelică, aceste mutații și perspective trunchiate: *„Alungată din domeniul realităților la care se poate ajunge cu rațiunea, prin Kant, apologetica unor reprezentanți timizi ai creștinismului apelase la ajutorul sentimentului. Religia dezbrăcată de atributul maiestuos al adevărului avea să se mulțumească, după opinia lumii intelectuale, cel mult cu atributul utilului. Religia e bună nu pentru că învățăturile sale de credință corespund unor realități transsubiective, ci pentru că face bine sufletului, satisface un sentiment și aduce servicii morale. Religia trebuie să se mulțumească cu rolul tolerat al unei ficțiuni folositoare"*[52]. Astfel că, D. Stăniloae respinge ferm teoriile religiei-sentiment[53], ce văd în ea *„un lucru moale, fără oase, fără reliefuri, o vagă și oarbă mișcare a nervilor și a sângelui"*, şi afirmă, totodată, clar că *„religia nu este simplă teorie pentru minte, precum nu este nici simplu sentiment sau voință. Ea este mai adâncă decât acestea, dar le angajează pe toate acestea"* (D. Stăniloae, p. 776). Prin urmare, *„religia fiind mai adâncă decât o teorie intelectuală și decât simțirea și voința, fiind o convingere de viziune, dar o convingere și o viziune despre realități obiective, reliefate – [e] deci de luat la cunoștință"* (D. Stăniloae, p. 777).

De altfel, vorbind de această mundanizare a religiei, de înecarea ei în profan, de turnura ei imanentă, M. Gauchet pare că urmează paşii metafizici ai unei deosebiri radicale între natură şi supranatură şi operează cu anume schemă duală: transcendent/imanent, cer/pământ, sacru/profan, spiritual/material, cu perechi ce nu se *petrec*, care, deci, nu ar fi pasibile şi de o întâlnire în chipul întrupării perihoretice, al comunicării idiomice, al reciprocei transfigurări schimbătoare la față. De precizat că în spațiul religios răsăritean (creştin răsăritean, mai exact) operează o *logică organică*, ce nu doar alătură cerul şi pământul, ci descoperă, deschide, orizontul îmbrățişărilor active, distincte, permanente, între cer şi pământ; fără

---

[52] D. Stăniloae, *Reîntoarcerea filosofiei* în *Cultură și Duhovnicie*, *Opere complete*, vol. 2, ed. Basilica, Bucureşti, 2012, pp. 123-124.

[53] „Părerea că religia este chestiune de sentiment o ştiam până acum susținută de unele concepții filosofice învechite, ostile religiei şi o mai ştiam ca o părere de stradă a unor pseudointelectuali. Iată însă că azi ea este afişată chiar în anteproiectul de lege pentru organizarea învățământului secundar, art. 24, care aşezând-o la urma dexterităților, declară că religia va fi predată „nu ca obiect de studiu, ci ca morală sau credință creştină"" (D. Stăniloae, p. 774).

substituiri sau absorbiri unilaterale, fără amalgamări şi fuziuni ce induc efectul anihilării lor reciproce.

Cât despre dualitatea raportului sacru/ profan, D. Stăniloae susține că creştinismul a desființat granița dintre acestea, deschizând tuturor virtual calea spre sfințire. Calea spre sfințire nu exclude, însă, o implicare şi o asumare a corpului, a lumii, desigur, în perspectiva rădăcinilor transcendente şi a rodirii întru cele veşnice. D. Stăniloae vorbeşte şi de o muncă sfințitoare, de o implicare concretă a credinței în munca creatoare de bunuri şi valori concrete, ce pot împuțina nedreptatea şi spori coeziunea socială[54]. Raportul credință/faptă, desfăşurat într-un anume fel în Apus, mai cu seamă pe turnura eticii protestante, sesizată de M. Weber, a avut, în spațiul românesc al răsăritului creştin, chiar şi în cadrul monahal, căruia de regulă i se atribuie (*doar*) *contenplarea*, o întâlnire: *ora et labora*. M. Gauchet pare că observă amprente şi consecințe ale Reformei în această angajare mundană a religiosului, în această „identificare a sinelui pe pământ". Dar nu în preocuparea şi angajarea religiosului în cele ale pământului constă chestiunea, ci în calea trecerii credinței în faptă/ a faptei în credință, şi a modului legăturii, întâlnirii şi transfigurării cer/pământ[55].

---

54 A se vedea articolele sale apărute în Telegraful Român, *Credință și Muncă*, *Personalitatea socială*, *Sfânta Treime și viața socială*, *Există vreo legătură între Sociologia lui Durkheim și Serviciul social?*, etc., reeditate în: *D. Stăniloae, Cultură și Duhovnicie, Opere complete, vol. 2,* ed. Basilica, Bucureşti, 2012.

55 De altă parte, credem că Gauchet are constatări pertinente vizavi de anume transformări ale religiei şi mutații ale conştiinței religioase, ce se petrec astăzi, şi care implică evident deturnări şi ținte false, până la o politizare a religiilor şi o instrumentalizare a lor, spre legitimarea unor scopuri ale „mai binelui omului și umanității", etc. (a se vedea şi anumite discursuri de sprijinire/legitimare religioasă a *principiului subsidiarității*). Asta nu înseamnă, însă, că viziunile religioase nu trebuie să se exprime public vizavi de cine este omul, care este chipul, rostul şi sensul său, sau față de întâlnirea religiei cu ştiința, cu dreptul, cu modelele comunitare, societale, etatice etc. Faptul că religiile sunt „aliniate pe culturi" pentru „concertul multicultural" şi că sunt diluate în „culturi" în procesul de „identitarizare" – văzut ca semn al unei mutații politice a religiilor de către Gauchet –, se poate concede că ține de o anume viziune şi înțelegere tot culturală (şi democrația este o cultură... dacă nu o religie...), ce situează religiile sub umbrela pestriță: „culturi". Asta nu trebuie să însemne, credem, că religiile nu au avut şi nu pot avea un rol fundamental în a gesta forma şi adânci conținutul unei culturi (şi civilizații), şi că nu imprimă, *volens nolens*, o inevitabilă pecete identitară. Am spune, tocmai dimpotrivă... De altfel, transformarea

Abordând deosebirile principale (infra-apusene) dintre luteranism şi catolicism – religiozitatea interioară opusă formalismului sacramental, evanghelismul antitradiţional, spiritualismul apolitic, anticlerical şi antipapistaş etc. –, M. Vulcănescu sublinia că aceste deosebiri reflectă *„două feţe sparte în Apus, ale unui creştinism originar, unic, rămas nedespicat în Răsărit, între faţa lăuntrică şi cea din afară"*[56]. Această relaţie între *„faţa lăuntrică"* şi *„faţa din afară"* afirmă o unitate participativă într-o *logică iconică*[57] ce deschide înţelegerea chipului prezenţei lui Dumnezeu în istorie. *„El* – Dumnezeu – *este cu noi, cu lumea. Nimic nu-l poate îndepărta de la grija ei"*, afirma simplu, cald, dar şi cu miez şi nădejde, D. Stăniloae, vizionarul teolog, încredinţat de limita minţii de a scoate din orizontul uman *transcendentul* şi de faptul că forţa religioasă şi morală pot desena, imprima şi impulsiona forme statale şi sociale, comunitare şi personale[58].

religiilor în culturi e una, transformarea (crearea) de culturi prin religie e alta... La urma urmei nu faptul că autoritatea democratică îşi caută o alianţă de legitimare în autoritatea morală sau autoritatea religioasă (spirituală) e în sine factorul de risc, ci machiavelismul demersului, mutant, ce vrea să păstreze aparenţa binelui (...de acum, de ce nu şi a religiei...) pentru a urma calea răului...

[56] M. Vulcănescu, *Bunul Dumnezeu cotidian*, ed. Humanitas, Bucureşti, 2004, p. 215.

[57] Părintele Ghelasie, apropo de raportul interior/exterior, cu trimitere la logica iconică, arată: „Taina Icoanei este Unirea Interiorului cu Exteriorul, fără Contrariere şi fără desfiinţarea vreunuia, ci din contră, cu Transfigurarea Unuia prin Celălalt. „Cine mă vede pe Mine, Vede pe Tatăl", zice Domnul Hristos. Cine vede Înfăţişarea de afară a Icoanei trebuie să vadă, totodată, Chipul din Lăuntru, ca Dialog reciproc. Ca Mistică, nu este separaţie între Interior şi Exterior, ci Convorbirea Amândurora. Exteriorul este Vorbirea Interiorului şi Interiorul este Vorbirea Exteriorului. Fiul ca Asemănare a Tatălui este Vorbirea-Semnificaţia Chipului Tatălui. Cine nu vede în Icoană Dialogul Trinitar, ca Chipul Tatălui, Faţa Sfântului Duh şi Asemănarea Fiului, nu ştie ce este Taina Icoanei. Orice Icoană are Trei Chipuri deodată, în Unicul Chip Deofiinţa Unică" (Ghelasie Gheorghe, *Dialog în Absolut*, ed. Platytera, Bucureşti, 2007, p. 108).

[58] „Toate explicaţiile fără Dumnezeu ale lumii au fost naivităţi şi mintea, puţin mai maturizată acum, vede că toate construcţiile acestea pe care le-a ridicat încrezătoare au fost copilării pretenţioase, dar şi răutăcioase. *Transcendentul* se vedea prin toate ferestrele turnuleţelor ridicate, în afară de ele, vast şi maiestuos, imposibil de adunat într-o construcţie omenească, înspăimântător şi atractiv totodată în misterul lui de nepătruns, bătându-şi joc de toate sforţările minţii omeneşti de a scăpa de el, de a-l înlătura din construcţiile ei filosofice şi sociale. (...) Toate formele sociale şi de stat întemeiate pe forţa religioasă şi morală vor dăinui în toată istoria. Dar formele şi de stat potrivnice lui Dumnezeu şi virtuţilor inspirate de El s-au dovedit simple utopii care, chiar şi atunci când au putut avea o zi de viaţă, n-au avut-o decât plină de sânge" (D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 125).

De altfel, în perspectiva teologului răsăritean, reţinem că *„religia nu determină numai raportul omului cu Dumnezeu, ci în măsură esenţială şi raportul cu de-aproapele, cu statul şi în aşezămintele publice”* (D. Stăniloae, p. 244).

Pe de altă parte, D. Stăniloae sesiza metamorfozele politicului şi afirma că *„politicul este azi ca o schimbare continuă de climat, care îşi arată imediat influenţa asupra oricărei fiinţe”*[59]; deşi deplângea faptul că *„faţa politicului azi ni se descoperă ca o concretizare şi ca o acumulare a tot ce-i patimă omenească”* (D. Stăniloae, p. 490). Tristeţile realităţii rapace, tentaculare, labirintice, sofiste ale politicii curente, nu-l determină însă pe D. Stăniloae să desconsidere şi să nege autoritatea politicului şi idealul acestuia. Dimpotrivă, teologul cheamă la responsabilitatea unei angajări vigilente în recuperarea, restaurarea şi înălţarea ei. *„Politica în sensul nobil al cuvântului, ca grijă de soarta colectivităţii în care eşti aşezat, face parte din morală şi poate fi chiar cea mai înaltă parte din morală dacă nu depăşeşte o clipă legile morale în acţiunea ei”* (D. Stăniloae, p. 491). *„La lumina politicii aşa cum trebuie să fie, vedem politica reală cu scăderile ei monstruoase... Căci chiar dacă nu vom putea înălţa politica reală până la imaginea ei ideală, nu este mai puţin adevărat că străduinţa de a o apropia este necesară, căci altfel se rostogoleşte într-o tot mai înfricoşată sălbăticie şi imoralitate, care nu numai că nu va crea istorie, ci va aduce haosul total în viaţa omenească”* (D. Stăniloae, p. 493).

Cât priveşte *laicitatea* şi ale sale metamorfoze, Roland Drago o abordează, interesant, alături de *neutralitate* şi *libertate*, considerându-le concepte aflate într-o dinamică relaţională, ceea ce implică o determinare, de fiecare dată, a punctelor şi a câmpurilor de echilibru şi de convergenţă, pentru că, în ultimă instanţă, toate şi fiecare în parte depind de cei care le dau conţinut şi le utilizează; R. Drago consideră, spre exemplu, că neutralitatea Statului nu este aceeaşi cu a cetăţenilor şi încă mai puţin aceeaşi cu cea a Bisericilor. De aceea, în perspectiva sa, trebuie ţinut cont de situaţia mereu în evoluţie, deseori marcată de contradicţii, în care este implicat raportul între

[59] El angajează azi totalitatea făpturilor omeneşti şi este de un dinamism neostenit şi de un radicalism neîndurat în intenţiile de care este purtat faţă de stările anterioare. Politicul este, ca să prindem într-un rezumat caracterele lui contemporane, în gradul maxim universal, dinamic şi radical. El este totalitar şi fanatic, pretinzând să angajeze pe om în întregimea gândurilor şi posibilităţilor sale şi neadmiţând rezerve sau deosebiri de vederi (D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 489).

aceşti termeni, ce sunt înţeleşi, fie într-un fel, fie într-altul, în succesiunea unor etape şi în parcursul unor perioade, uneori pasionale alteori, arareori, liniştite. De altfel, pentru Roland Drago, nici bazele constituţionale, nici legislaţia asupra asociaţiilor, nici regimul cultelor şi nici învăţământul nu sunt roade ale unei generaţii spontanee, întrucât se desfăşoară pe magma trecutului ce ocupă inevitabil un loc determinant, considerabil[60].

Neutralitatea în materie religioasă poate fi, conform lui Drago, aceea a Statului, aceea a şcolii, aceea a Bisericilor şi aceea a oamenilor înşişi; doar prozelitismul este văzut ca fiind contrar neutralităţii[61]. Chestiunea sensibilă este, însă, pe de o parte, neutralitatea reciprocă a Bisericilor în materie politică şi a Statului în materie religioasă, şi, pe de altă parte, neutralitatea religioasă a şcolii. Dar, neutralitatea are, aşa cum s-a spus, o înţelegere relativă atunci când se analizează în funcţie de atitudinea oamenilor şi a spiritului epocilor[62]. Neutralitatea Statului faţă de secte, spre exemplu, are în atenţie o tratare din partea autorităţilor publice sub rezerva problemelor de ordine publică; R. Drago spune, referitor la statul francez, că nu prezintă o neutralitate cu privire la secte, mai ales când în practică intervine noţiunea de *secte nocive*[63].

---

60 R. Drago trimite la o afirmaţie provocatoare: *Dreptul francez în ceea ce priveşte libertatea religioasă, laicitatea Statului nu este determinat şi nu se determină încă decât în funcţie de locul pe care îl are în Franţa Biserica Catolică.* Însă, odată cu legea din 9 decembrie 1905 asupra Separaţiei dintre Biserică şi Stat situaţia se schimbă şi dreptul francez asimilează involuntar religia protestantă şi religia ebraică pentru a le face să intre în categoriile pe care le-a creat. Însă, acest comportament, conform lui R. Drago, pune astăzi probleme apropo de religia islamică şi de secte (R. Drago, *(A)*, p. 222).

61 Dar, a lupta împotriva avortului sau a manipulaţiei genetice relevă o misiune a Bisericii şi nu un atentat la libertatea de conştiinţă sau o ruptură vizavi de neutralitate, crede Drago (R. Drago, *(A)*, p. 227).

62 R. Drago susţine că articolul 2 din legea din 1905 care afirmă că Republica *„nu recunoaşte”* nici un cult, ca şi perioada 1880-1905 aparţine unui trecut care trebuie uitat. Referitor la neutralitatea Bisericii catolice faţă de Stat, ea corespunde, conform lui Drago, unei doctrine evanghelice bine stabilite. Cea mai vizibilă în dezbaterea asupra neutralităţii este chestiunea şcolii libere. Şi integrarea precedentă a manifestat un dezechilibru al unui modus vivendi care se cuvine depăşit. Drago, referitor la neutralitatea între Stat şi Biserică, consideră că se oscilează în a proceda precum „calul troian” sau ca la „naţionalizare”.

63 Criteriile referitoare la *sectele nocive:* personalitatea şefului, mijloacele financiare de origine ambiguă, învăţământul constrâns, caracterul contestabil al practicilor

Privitor la *laicitate*, *neutralitate* şi *libertate*, Drago crede că libertatea trebuie să aibe supremaţie ca cea care le subîntinde pe celelalte două[64]. Mai mult, examinând raporturile incerte între *libertate* şi *laicitate* pentru a străbate la *neutralitate*, formă activă sau pasivă a laicităţii şi a libertăţii, Drago precizează un fapt, credem, extrem de important pentru abordarea laicităţii de astăzi, şi anume, că trebuie avute în atenţie două afirmaţii greşite, ce s-au constituit, credem noi, în prejudecăţi ale laicismului: *Statul nelaic nu consacră libertatea religioasă* şi *Statul laic este indiferent faţă de problemele religioase*. R. Drago se sprijină în argumentul său şi pe evidenţa existenţei Statelor religioase în care religiile sunt în mod just tolerate. Cu alte cuvinte, libertatea religioasă, neutralitatea şi toleranţa religioasă nu e marcă înregistrată, exclusivă, a laicităţii, fie ea laicitate etatică, societală, de asociaţie sau individuală. Deci, o laicitate totemizată, o mitizare a laicităţii, ca fiind *„mai egală"*, *„mai neutră"* în materia libertăţii religioase decât religiile însele, e pe cale să devină caducă, chiar dacă încă îşi are adepţi ce o prizează ca pe o pipă a păcii şi a egalităţii universale.

Esenţa religioasă a laicismului şi reacţia anticlericală a laicismului ca opţiune în favoarea altei religii, a *omului*, este surprinsă şi de M. Vulcănescu. Cât despre laicismul român, M. Vulcănescu afirmă că *„e numai o imitaţie servilă, fără şanse de succes; căci ortodoxia nu e clericală"* (M. Vulcănescu, p. 224).

Faţă de aceste metamorfoze, contrapuneri, recompuneri public/privat (stat/societate) la care se referă Gauchet, nu trebuie uitat, aşa cum subliniază Val. Al. Georgescu, că deşi *„constructorilor*

---

colective. R. Drago observă un abandon al neutralităţii Statului în constatarea admiterii de către jurisprudenţă a ajutorului financiar al Statului faţă de o asociaţie ce denunţă pericolele sectelor. E vorba de hotărârea Consiliului de Stat (1992) cu privire la *Biserica scientologică din Paris*.

[64] Laicitatea, înţeleasă ca laicitate a Statului, în Franţa, rezultă din articolul 2 al Constituţiei din 1958: „Franţa este o Republică (...) laică. Ea asigură egalitatea înaintea legii a tuturor cetăţenilor fără distincţie de origine, rasă sau religie". Însă, pentru R. Drago, neutralitatea devine un domeniu incert, pentru că articolul 2, ce adaugă că Franţa, ca Republică laică, „respectă toate credinţele", face ca, în fapt, neutralitatea să nu fie decât o formă a laicităţii. Neutralităţii i se dă astfel amprenta laicităţii. E o neutralitate laicizată, ce abordează religia ca pe o afacere privată, în care Statul nu intervine, dar pe care îşi asumă să o respecte sub toate aspectele şi în toate manifestările sale.

de drept modern le place să opună dreptul privat la dreptul public şi invers"[65], *ab initio* temeiul roman al dihotomiei: *publicum* sau *privatum – ius*-ul, nu încetează niciodată a fi în sensul larg al cuvântului, *ius civile*, *ius Civitas*, *Ius Civitas-Stat*. Şi, de altă parte, trebuie avută în atenţie tendinţa actuală a transformării dreptului privat sub acţiunea principiilor de drept public, prin preluarea temei raportului dintre dreptul public şi cel privat în doctrina constituţionalizării ramurilor dreptului, semnalată de Sonia Drăghici. Astfel, sintagma *drept constituţional civil* desemnează un drept civil transformat de drepturile fundamentale, ce presupune, totodată, recunoaşterea unei întâlniri între două aspecte ale ordinii juridice care urmăresc finalităţi diferite. De fapt, *„susţinerea existenţei unui drept constituţional civil presupune acceptarea faptului că unul dintre efectele sau tendinţele procesului de constituţionalizare constă în ştergerea distincţiei dintre dreptul public şi dreptul privat şi a diferenţelor care o susţin, fundamentat de instituirea drepturilor fundamentale ca sistem axiologic valabil pentru toate sectoarele vieţii sociale şi juridice"* (Sonia Drăghici).

Ştergerea distincţiei dintre dreptul public şi dreptul privat ne pare că se mişcă într-o firească consecinţă spre o ştergere a distincţiei dintre stat şi societate, spre o anume unificare şi contopire a lor. Chestiunea în acest demers este însă vizavi de liantul, substanţa sau substratul acestei (re)unificări sau (re)topiri, respectiv aceea a *drepturilor fundamentale* în rol de sistem axiologic indubitabil, necesar, unic, universal. Desigur că *drepturile fundamentale* sublimate în valori nu exprimă omul sau umanitatea, ci o viziune culturală sau ideolo-

---

[65] N. Steinhardt accentua necesitatea menţinerii acestui drept comun general în sensul *ius civile* şi preeminenţa dreptului privat, semnalând totodată pericolul tiranico-anarhic, dizolvant al autorităţii şi al libertăţii, rezultat al amestecului şi confuziei dintre *dreptul public* şi *dreptul privat*. *Dreptul nou*, sesiza N. Steinhardt, confundă aceste două domenii. Steinhardt ţine la prezervarea distincţiei dintre Stat şi societate. „Statul e o putere publică; dreptul e creat printr-însul, şi amândurora li se impun limite precise pe care nu le pot depăşi sub nici un cuvânt. În viaţa intimă, în viaţa sufletească, în domeniul natural, legile nu vor putea intra, pentru că aceste porţiuni ale vieţii nu aparţin puterii publice. Societatea pe de altă parte, garantează drepturile raţionale ale omului; domeniul juridic o depăşeşte. Retras din viaţa publică, individul găseşte drepturile sale naturale în societate" (N. Steinhardt, *Principiile clasice şi noile tendinţe ale dreptului constituţional*, ed. Solstiţiu, Satul Mare, 2000, p. 230). Vezi şi Linte Marius Dumitru, *Nicolae Steinhardt despre întoarcerea tradiţiei juridice şi a dreptului clasic*, în Sinapsa X, ed. Platytera, Bucureşti, 2012.

gică asupra umanismului, umanității, omului. Că aceste valori sunt astfel particularizate, devin impropriate, împărtășite, de o partidă, un grup sau poate chiar de o comunitate, ce aderă la ele, le susține, le apără și le promovează, este evident și de înțeles. Umanismul, umanitatea, omul, s-au servit și slujit însă în istorie și de alte valori spirituale sau valori religioase, de o formă sau alta, dintre care unele n-au încetat încă să existe, în mod real, viu, în persoane și comunități, respectiv în societăți și state. Sens în care, există evident moduri diferite de înțelegere a pre-facerii și a dizolvării, a inter-relaționării și a co-generării individ, comunitate, societate, stat.

Edith Stein, spre exemplu, distinge statul de masă, comunitate și societate[66], și vede statul ca fiind întemeiat pe viața unei comunități care are o ființă specifică, înrădăcinată spiritual, caracterizată de o viață în comun a indivizilor, ce aparțin comunității, dar care, totodată, sunt și subiecți ai vieții lor proprii. Statul înțeles ca o creație arbitrară, având ca fundament contractul între indivizi, altfel zis, statul întemeiat pe teza contractualistă, este recuzat de E. Stein, care vede misiunea statului în realizarea dreptului, a justiției în orizontul valorilor superioare. Natura juridică a statului, nu-i garantează acestuia însă existența, care este asigurată, propriu-zis, prin fundamentul extrinsec al asociației de persoane, pusă în formă de către stat, atunci când asocierea există, anterior, ca o comunitate, și când dreptul reflectă tendințele vieții comunitare (B. de Margerie, *(A)*, p. 134).

De altfel, geneza statului, ce apare ca izvodire a *comunității culturale*, este apreciată de Bertrand de Margerie ca o trăsătură originală la E. Stein; statul are nevoie, prin urmare, de un popor, de o comunitate populară[67], pentru a-și întemeia și justifica intern existența sa, și, fundamental, de un raport anume cu cultura. Astfel

---

[66] Pentru E. Stein *masa* nu are nici o funcție spirituală, și, de altă parte, societatea este, în viziunea sa, varianta rațională a comunității, în care indivizii sunt mai degrabă obiecte unii pentru alții decât subiecte.

[67] E. Stein face o distincție între popor și națiune. Poporul accede la stadiul intermediar de națiune printr-o conștiință reflexivă ce face ca națiunea să formeze imaginea specificității sale, ce și-o îngrijește, o cultivă. Spiritul național autentic este posibil, astfel, numai pe un fond al tradiției populare, și nu locuiește un popor decât atunci când atinge o anumită maturitate (*(A)*, p. 132). J. Maritain indică către o transcendență a poporului în raport cu statul: „poporul nu este pentru stat", dar „statul este pentru popor" (*(A)*, p. 132).

că sensul statului şi importanţa sa istorică nu se rezumă, pentru E. Stein, la trezirea individuală la libertate, cât la dezvoltarea şi folosirea libertăţii pentru realizarea valorilor, ca însăşi sens al istoriei ce prinde conţinut prin creaţia culturală. Există, în atare viziune, o legătură între libertatea statului şi libertatea personală; o inseparabilitate între suveranitatea şi libertatea statului şi, respectiv, libertatea persoanelor, dar şi o înţelegere a persoanelor libere, entităţi prin care se exercită libertatea statului, ca fiinţe *„supuse Suveranului suprem”*. Ideea de stat nu exclude, prin urmare, în ochii lui E. Stein, providenţa divină, care îi poate desemna statului o misiune particulară în istoria umanităţii. Cu toate acestea consideră că *„structura ontică a statului”* este laică, statul nefiind purtător al valorilor religioase proprii, întrucât valorile religioase aparţin sferei personale, care lipseşte statului. Statului nu are deci suflet, dar există un devotament faţă de stat care implică sufletul; depersonalizarea persoanelor este cea care ameninţă cu moartea statul şi cu moartea fizică cetăţenii (*(A)*, p. 135).

La E. Stein, statul, impersonal şi fără suflet, este creaţia persoanelor şi a sufletelor lor nemuritoare, şi, prin ele, este creaţia lui Dumnezeu, precizează Bertrand de Margerie, care susţine că, în ciuda interpretării lui Sécretan[68], pentru E. Stein noţiunea de stat creştin, iudeu sau musulman prezintă sens.

E. Stein nu a fost favorabilă unei Europe care ar elimina diferenţele culturale, consideră Bertrand de Margerie, care însă susţine că, Edith Stein, ca filosof, ar admite deplin o limitare pro-europeană a suveranităţilor naţionale. De aici, Bertrand de Margerie trage concluzia că nimic în doctrina lui Edith Stein nu se opune constituirii *de către* statele Europei a unui Stat federal european[69], dacă aceste state acceptă liber să limiteze propriile lor suveranităţi în vederea realizării, prin medierea unui Stat federal, a unei mai

---

68 Sécretan consideră, în interpretarea sa vizavi de E. Stein, că statul, conform naturii sale, nu este purtător de valori religioase pentru că nu este persoană, dar credincioşii, aflaţi în serviciul statului, pot să acţioneze conform exigenţelor şi interesului superior al religiei în aşa fel încât să motiveze Statul să promoveze toate valorile comunităţii. Fără stat suveran poporul nu-şi poate exercita voinţa liberă, crede Sécretan (*(A)*, p. 136).

69 Bertrand de Margerie ţine să precizeze totuşi că propune această ipoteză, în ceea ce priveşte o posibilă legătură cu gândirea lui E. Stein, numai sub beneficiu de inventar şi verificare.

mari justiţii. Suveranitatea acestui Stat federal va fi, conform lui Bertrand de Margerie, înrădăcinată în suveranitatea statelor membre. Bertrand de Margerie – membru al *Academiei pontificale romane a sfântului Toma d'Aquino* – subscrie, considerându-se alături de Reinhold Niebuhr şi J. Maritain, pistelor ce conduc către un Stat mondial, apreciat ca singurul care poate asigura binele comun universal, *„raţiunea pentru care el a fost preconizat de către papa Ioan al XXIII-lea în a patra parte a Enciclicei Pacem in Terris, în 1963"* (*(A)*, p. 138).

Însă, Dumitru Stăniloae ne previne într-un articol al său – *Statele unite ale Europei?*, apărut în 1939 – asupra ideii *„unei oarecare organizări suprastatale a Europei"* – susţinută de lumea creştină anglicană, prin arhiepiscopul de York, care declarase *„că lumea trebuie să aleagă între suveranitate naţională şi securitate colectivă"* şi care vorbea, în *The Church Times (27 Oct. 1939)*, de o *„Uniune federală" a Europei, care să se dezvolte de la o schemă generală la o organizaţie tot mai detaliată* (D. Stăniloae, p. 504) –, ce este marcată fundamental de riscul rupturii între propovăduire şi organizare[70], între ideal şi real, întrucât *„este necesară în prealabil o profundă încreştinare a sufletelor"* (D. Stăniloae, p. 505).

D. Stăniloae întreba atunci, în 1939: *Cine garantează că în Statele Unite ale Europei cele câteva popoare mari, dacă nu se vor ciocni între ele în lupta pentru supremaţie, nu vor căuta să înlăture de la orice drepturi reale popoarele mici, nu vor căuta să le atragă cât mai mult în sfera lor de influenţă, nu le vor împiedica în orice mişcare de afirmare a lor?* (p. 505). Realitatea europeană şi românească de astăzi îi confirmă îngrijorarea, şi-i răspunde sec: nimeni n-a garantat, nu garantează şi nu va garanta. Dimpotrivă...

D. Stăniloae semnala şi riscul la care se expun popoarele, ce intră într-o atare construcţie – care punând, deliberat sau nu, conştient sau nu, carul înaintea boilor, violează realitatea[71]–, ce nu

[70] „Poţi să propovăduieşti cele mai frumoase idealuri, dar nu poţi păşi la organizarea în vederea stărilor ce le propovăduieşti, decât cu mare precauţie, ţinând seamă nu de idealurile ce le propovăduieşti oamenilor, ci de cât şi-au însuşit din ele trainic în sufletul lor. Este o naivitate şi un mare pericol să creezi organizaţii nu pe baza a ceea ce este omul acum, ci pe baza a ce visezi tu că trebuie să fie. În curând realitatea se răzbună şi te mătură cu organizaţie cu tot, aducând pe urmă un sentiment de mare descurajare" (D. Stăniloae, *op.cit.*, p. 506).

[71] „De câte ori propovăduitorul vrea să ia locul organizatorului, organizând societatea după principiile avansate ale idealurilor sale, sau organizatorul substi-

ia mai întâi în considerare o angajare creştină pe calea păcii şi a unificării lăuntrice, personale şi comunitare: *„Exemplul Statelor Unite ale Americii, departe de a ne vorbi de posibilitatea înfiinţării unor State Unite ale Europei cu salvarea diferitelor popoare în etnicitatea lor, ne demonstrează tocmai contrariul: nu se pot înfiinţa Statele Unite fără perspectiva de periclitare a diferitelor popoare, mai ales a celor mici. Numai într-un caz s-ar putea: când o forţă morală uriaşă lucrând în sufletul fiecărui popor l-ar opri de la tendinţa de-a se extinde spiritual, juridic, economic şi geografic în paguba altor popoare mai mici. Dar această forţă numai prin propovăduirea creştină se poate sălăşlui în suflete, şi nici prin aceasta deplin. De aceea, întâi trebuie să se pornească ofensiva de încreştinare adâncă a popoarelor. Şi numai în măsura în care aceasta, fiind extraordinar de puternică, de durabilă şi ajutată de toţi factorii buni şi cu autoritate ai omenirii, realizează progrese, se poate păşi pe urma ei în crearea treptată şi precaută a unor forme juridice prin care să se facă posibilă o mai strânsă unitate între diferitele state”* (D. Stăniloae, p. 506).

Speranţa lui D. Stăniloae, de a nu se face greşeala *„de-a crea vreun suprastat european, fără chemarea în ajutor a creştinismului, factorul de cea mai mare importanţă când se lucrează pentru apropierea şi pacea între oameni”* (D. Stăniloae, p. 507), se vede limpede astăzi că nu fu împlinită...

Principiul subsidiarităţii/ *orânduiri iconoclaste*

– persoană/ chip iconic/ ordinea iconică –

Apropo de relaţiile dintre individ, persoană, comunitate, societate şi stat, de ce am crede, precum anumiţi autori, că *subsidiaritatea* – care postulează primatul societăţii asupra statului, plecând de la persoană la comunitate, de la comunitate la stat şi de la stat la federaţie, promovând un *stat subsidiar*, deopotrivă limitat şi descentralizat – ar reflecta *„viziunea creştină”*, adică a creştinismului „în general”, şi nu,

---

tuie pe propovăduitor făcând acelaşi lucru, se violentează realitatea, creându-se organizări utopice, care totdeauna produc tulburări şi haos îndelungat în suflete şi în societate. Pentru că precizarea formelor juridice ale unor bune raporturi sociale intră în competenţa organizatorului, propovăduitorul, vorbind oamenilor de idealurile mai îndepărtate, se va feri să precizeze prea mult forma juridică în care se vor cristaliza. Cu alte cuvinte, creştinismul va îndemna popoarele în general la mai multă frăţie, dar nu va preciza că urmăreşte realizarea organizaţiei juridice a Statelor Unite ale Europei, de pildă, decât atunci când omenirea s-ar dovedi sufleteşte suficient de pregătită pentru asemenea lucru” (D. Stăniloae, *op.cit.*, p. 507).

cel mult, o *viziune anume*? De ce conexiunea ordonată: *personalism – subsidiaritate – federalism*, ar fi vitală, aşa cum se invocă? Să fie de ajuns o înţelegere a persoanei doar ca cea care transcende individul (care trăieşte pentru sine) şi cetăţeanul (care trăieşte pentru stat), ca cea care rupe cercul vicios între individualism şi colectivism? Cum poate fi înţeleasă taina persoanei şi care este chipul ei autentic atunci când e considerată a fi o noţiune născută din creştinism şi noţiune cheie a Europei unite? Cum poate fi recuperată şi activată această persoană *„născută din creştinism"* ca un *chip viu,* real şi concret, şi nu ca simplă noţiune umbrelă ce acoperă ca universalitate ubicuuă, diversitatea identitară? Şi, dacă acceptăm că e născută din creştinism, nu trebuie să acceptăm şi amprenta-trup ecleziologică şi comunitară a sa? Care? Cea conturată în secolul IV al dezbaterilor triadologice? Unde s-a păstrat acest *chip al persoanei* în Europa, sau în cultura europeană?

În ceea ce priveşte chestiunea *subsidiarităţii*, nu trebuie pierdută din vedere – atunci când se invocă cele mai vechi formulări ale sale, ca cea a conciliului protestant din Olanda, de la Emden din 1571, şi cea a juristului calvin Johannes Althusius – filiaţia protestantă, mai exact calvină. De altfel, olandezii, în timpul luptei pentru independenţă naţională, au adoptat la Emden sistemul prezbiterian de organizare a Bisericii calvine. Structura prezbiteriană se consideră pe de altă parte că stă la baza tuturor instituţiilor social-politice din Statele Unite ale Americii. Tocqueville, în răspărul centralismului francez, susţine federalismul american, ca cel care ar lăsa loc liber iniţiativei individuale, oferind poporului şansa de a fi suveran în stat[72].

Este de observat că formularea *principiului subsidiarităţii*, în doctrina socială a Bisericii catolice, îşi are mobilul şi în evitarea centralismului dezvoltat de statele-naţiune, întrucât încearcă să traseze limite statului şi să argumenteze totodată, în orizontul propriei viziuni, că vizează armonizarea relaţiilor între indivizi[73].

[72] Poate nu întâmplător, poate şi sub influenţă americană, după cel de-al doilea război mondial, în Germania, Italia şi Austria, sub sintagma „democraţie creştină" se introduce ca o „concepţie creştină" statul bazat pe principiul subsidiarităţii.

[73] Dumitru Stăniloae observa în articolul *Cele două Împărăţii*, vizavi de catolicism, că acesta tinde să devină un suprastat sau un Stat în Stat, sens în care Biserica romano-catolică îşi întinde critica asupra întregii acţiuni a Statului. „În două forme au încercat unele curente creştine să reducă importanţa statului: crezând

Se consideră chiar că *aquis*-ul european a împrumutat principiul subsidiarităţii din doctrina socială catolică prin intermediul *„democraţiei creştine”*. Bizar este că principiul subsidiarităţii, cu modelul şi cu consecinţele sale concrete, ce vizau statul limitat, s-au aplicat sau sunt pe cale de a fi aplicate, însă rolul fundamental al persoanei, minunat şi ideal invocat, nu s-a văzut implicat real în asumarea acestui demers şi nici în efectele ce i-au urmat.

De aceea, acest clamat principiu al subsidiarităţii pare mai degrabă instrumentalizat, astăzi, în sensul limitării şi dizolvării statului, dar fără un efect pozitiv real în sensul întăririi şi afirmării demnităţii şi libertăţii persoanei[74]. Firescul principiului subsidiarităţii ar fi fost să aibe ca iniţiatoare „persoana şi comunitatea”, ceea ce la nivel european nu s-a întâmplat, întrucât *„Comunitatea europeană”* e un concept, un ideal, un deziderat. Aceasta nu s-a întâmplat nici la nivelul multor state europene care au *„aquiesat”* din mers la acest principiu, impunându-l, paradoxal, mai degrabă *„de sus”*, prin mediere etatică, comunităţilor decât să şi-l însuşească prin asu-

că e suficientă iubirea pentru menţinerea ordinii, sau că-şi poate însuşi Biserica maniera sabiei pedepsitoare. În primul caz, propriu sectelor, Statul e transformat în Biserică, în al doilea, propriu catolicismului, Biserica e transformată în Stat. Primul caz duce la anarhie, al doilea la dispariţia Bisericii în ceea ce-i propriu ei. Şi într-un caz şi în altul negarea Statului, ca realitate deosebită de Biserică, se răzbună amar. Biserica romano-catolică e străbătută în toată doctrina ei despre raportul cu Statul de tendinţa de a amesteca cele două maniere. Statul e supus normelor Bisericii. Într-adevăr ea nu critică numai faptele Statului sub raport moral, ci ia împotriva lui măsuri care ţin de maniera specifică a Bisericii, măsuri care, spune Maritain, sunt în funcţie de timp. În Evul Mediu pornea cruciadă împotriva Statului: astăzi, nemaiavând cu cine să o facă, foloseşte altfel de măsuri de constrângere, prin urmare tot legi” (D. Stăniloae, *Ortodoxie şi românism*, pp. 176-177).

[74] Subsidiaritatea dintr-un anume unghi de vedere vizează risipirea neliniştilor manifestate la nivel statal, cu privire la independenţă şi suveranitate, dar şi cele cu privire la dezvoltarea competenţelor comunitare, dat fiind existenţa, după unii, a speculaţiilor potrivit cărora subsidiaritatea ar putea fi o formă subtilă de eludare a principiului suveranităţii. Principiul subsidiarităţii e văzut atât ca instrument de legitimare, cât şi ca instrument de legiferare. Se vorbeşte de ambiguitatea principiului dată şi de modul evoluţiei sale în timp, de dinamica şi dualitatea principiului, de dubla sa definire, politică şi juridică. Esenţa subsidiarităţii constă, pentru unii, chiar în flexibilitatea şi dinamismul său. Ca principiu politic vizează apropierea cât mai mult a deciziei de cetăţean, ca principiu juridic justifică apropierea deciziei de cetăţean (v. Raluca Velişcu, *Revista Transilvana de Ştiinţe administrative*, 2(11), 2004, pp. 165-174).

marea, inițiativa și demersul lor. Principiul subsidiarității a devenit astfel unul proclamat ca model principial și implementat artificial, deci fără o bază reală personală și comunitară, care să-l legitimeze și în care să subziste[75].

Prin urmare, este de avut în atenție o evaluare transparentă și onestă a principiului subsidiarității, a măsurii în care e (sau nu e!?) un model universal valabil (sau e propriu fiecărei comunități, unei anume comunități sau *„Comunității”*?). E de pus în dezbatere, în caz că nu este deja un subiect tabu, sau prea tardiv, legitimitatea acestui principiu, la nivelul politic al construcției europene a *„Comunității”*, pentru a se găsi filtre de receptare și gestionare a consecințelor sale juridice și identitare personale, comunitare, statale.

De altfel se vorbește de evoluția subsidiarității de la concept la principiu de drept. Însă, în plan juridic, rolul subsidiarității se consideră că nu este acela de împărțire a competențelor între statele membre și Uniune. Principalul argument în acest sens este acela că împărțirea competențelor formează obiectul tratatelor. Rolul principiului ar fi, deci, numai de a regla exercitarea competențelor instituțiilor[76].

---

[75] Se vorbește de contradicții în raportul dintre natura și finalitatea construcției comunitare. Prin natura sa juridică declarată este o organizație internațională (deși o organizație internațională „sui generis”, unde și resortisanții statelor membre apar ca subiecte de drept); prin finalitatea urmărită și prin mijloacele de acțiune folosite tinde să se comporte ca un tot unitar, asemenea unui stat. Pe fondul acestei contradicții, subsidiaritatea se consideră că ar fi una din soluțiile menite să permită funcționarea eficientă a sistemului asigurându-i eficiența și echilibrul. Însă, chestiunea e interesantă și întrucât această „Comunitate” e o construcție artificială, nu e o comunitate reală, fapt ce denotă într-un anume fel o mutație. Dacă inițial subsidiaritatea era văzută prin prisma unei comunități reale în raport cu statul pe care îl dorea subsidiar, acum, odată cu această *construcție* e vorba mai degrabă de un „rol comunitar” (al cui?), de o „mască comunitară” ce, purtând numele de „Comunitate”, se consideră legitimă în a invoca subsidiaritatea în raport cu statele, susținând că are în vedere persoana. Persoane și comunități reale care nu au avut-o în vedere, la modul real, pentru a le reprezenta și pentru a o legitima. Deficitul de democrație la nivelul construcției *acestei* „Comunități” este evident.

[76] Principiul se consideră că reunește trei criterii ce reprezintă conținutul subsidiarității: criteriul legalității, al oportunității și al proporționalității. Subsidiaritatea nu este un principiu general aplicabil Tratatelor, ci numai *situațiilor* în care acesta recunoaște o *competență împărtășită* între *Comunitate* și statele membre. Important că, în ceea ce privește competența exclusivă a Comunității, ce este stabilită prin tratate,

Articulaţiile subsidiarităţii reţinute ca atare – centralitatea persoanei, non-ingerinţa autorităţilor superioare fără a fi solicitate, autoritatea superioară intervine doar atunci când cea inferioară nu face faţă propriilor necesităţi, după ce autoritatea superioară intervine, trebuie să se retragă – nu apar ele oare, la nivel european, doar ca superbe aripi ideologice, frânte de realitate? Apropo de cea mai importantă caracteristică a *subsidiarităţii* – aceea a afirmării societăţii asupra statului – ne întrebăm când şi în ce fel fu cu adevărat la noi societatea, comunitatea, afirmată asupra statului[77]? La urma urmei, care societate şi care stat? *Statul subsidiar* nu e şi el un *model de stat* printre altele? Sau *„e mai egal"* decât altele[78]?

---

ea nu este recunoscută ca făcând obiectul subsidiarităţii. Ca atare, se spune că subsidiaritatea nu poate afecta ordinea de drept existentă. Subsidiaritatea nu ar vorbi, deci, de o dinamică a competenţelor, ci a activităţilor întreprinse.

Tratatul de la Maastricht se consideră că aduce o consacrare constituţională a principiului subsidiarităţii. Astfel că de acum se observă o trecere de la un instrument de legitimare a *Comunităţii* la un instrument de legiferare. Protocolul (Tratatului de la Amsterdam) precizează că subsidiaritatea este un concept dinamic care ar trebui aplicat în lumina obiectivelor enunţate de tratate, menţinându-se aquis-ul comunitar şi echilibrul instituţional, principiile Curţii de Justiţie în legătură cu raportul dintre dreptul naţional şi cel comunitar. Prin Protocol s-a introdus principiul subsidiarităţii în cultura instituţiilor comunitare, amplificându-se natura şi sfera sa de aplicare, devenind în mod efectiv un instrument de legiferare a *Comunităţii*.

[77] Dumitru Stăniloae, în perspectiva creştinismului răsăritean asupra raportului dintre Biserică şi Stat, afirmă: „Biserica nu are să caute vreo supremaţie asupra Statului căci această supremaţie nu şi-ar putea-o menţine decât prin mijloace ca ale Statului. Nici nu-i va critica asprimea legilor. Ea poate cere Statului numai ceea ce derivă din adevărata lui fiinţă: 1. să fie drept şi 2. să fie conştient că stă în slujba lui Dumnezeu, nu e de sine. Încolo să fie Stat, adică să fie tare, să păzească legea şi ordinea. Sub acest raport Biserica nu numai că nu-l critică, ci îi dă toată binecuvântarea. Astfel între Biserică şi Stat, între împărăţia legii şi a harului, e de dorit o strânsă colaborare, preţuind fiecare misiunea celuilalt, dar nici una din aceste instituţii nu are să se amestece în domeniul celeilalte, să o substituie pe cealaltă. Dacă Statul e liber faţă de Biserică, şi Biserica e liberă faţă de Stat. Statul nu-i poate cere Bisericii altceva decât să rămână Biserică. Numai aşa se serveşte din două părţi, complet, voia Dumnezeiască. Autonomia Bisericii rezultă din acestea cu absolută necesitate, cu observarea că Biserica nu are să incomodeze ordinea şi dreptatea căreia îi serveşte Statul" (D. Stăniloae, *Ortodoxie şi românism*, pp. 181-182).

[78] Dumitru Stăniloae vorbeşte de trepte inferioare şi degenerante pe care poate ajunge statul precum şi de trepte plinitoare. „Dar între treapta aceasta de extremă desfigurare (cu referire la state cu totul atee şi totalitare) şi treapta cea

Argumentul afirmării societății asupra statului în *principiul subsidiarității* pe baza faptului că *„societatea este formată din persoane, și este deci personală, în timp ce statul este impersonal"* e cel puțin interesantă. În fond e de lămurit ce/cine este *persoana*? Dacă persoana este un punct sau mod de situare altfel (şi de disjungere) față de individualism şi colectivism, putem considera că societățile de indivizi sau colectiviste sunt impersonale? Cu alte cuvinte, există şi societăți impersonale (deci societatea nu e cu necesitate personală) nu doar stat(e) impersonal(e)?

Chestiunea care interesează, în cazul subsidiarității, se pare că este mai ales cea a raportului între societate (persoane şi grupuri) şi stat; dar un *anume stat* şi o *anume societate* ce propun *o anume* formă şi structură societală – care într-un fel tinde prin limitare şi minimalizare a statului, la o asimilare a sa, de către societate, pentru a deveni propriu-zis doar un nivel al societății, ca atare pasibil a răspunde doar solicitărilor şi necesităților acesteia.

De altfel, motivarea necesității *statului subsidiar* – ca soluția opozabilă statului despotic, centralizat, birocratic şi absolutist, pentru unii, sau a celui paternalist, pentru alții –, trimite către o schemă binară, evident reducționistă. Să înțelegem că statul ori e subsidiar (adică, bun!?), ori e despotic, absolutist, centralizat, birocratic, paternalist (adică rău!?)? De centralismul şi birocrația la nivelul construcției europene ce se poate spune? E de bun simț observația că a atins proporții fără precedent, de neimaginat.

Sigur că nu trebuie confundate patologiile şi degenerările statului cu *status*-ul statului. La fel cum, în oglindă, trebuie observat şi riscul de patologizare al societății (şi chiar al persoanei), ce face ca *„societatea"* (sau în numele ei!?) să se amestece, să se substituie sau chiar să dizolve statul, operând mutații şi transformări la nivelul fundamental al *status*-ului acestuia. *Statul subsidiar* trebuie văzut însă, în primul rând, ca *altfel* sau ca *altceva*, şi nu doar ca *acelaşi* stat doar cu atributele de *„minimal şi limitat"*. Deci, *statul subsidiar e de văzut ca un model ce promovează o anumită ordine socială şi politică*. Problema, în spațiul românesc, este dacă societatea românească actuală *„aquiesează"* sau, mai degrabă, este *„aquiesată"* sau împinsă la acest

mai înaltă a împărățiilor teocratice cu împărați aproape sfinți sunt o mulțime de alte trepte. Pe una din aceste trepte intermediare se află cele mai multe State" (D. Stăniloae, *op. cit.,* p. 186).

model de stat subsidiar (paradoxal şi de model societal)? Îi este acesta propriu, adică o reflectă? Credem că nu.

Observând filiaţiile protestante, prezbiteriene, ale acestui principiu, numit al subsidiarităţii, sunt lizibile importanţa şi prevalarea acordate autonomiei şi libertăţii *„persoanei"* şi grupului (comunităţii, societăţii) faţă de autoritatea statului. Individualismului protestant de odinioară i se lipeşte acum masca, eticheta persoanei. Din perspectiva creştinismului răsăritean, aşa cum evidenţia D. Stăniloae, există, chiar pe fondul relaţiei dintre Stat şi Biserică, o prezervare a distincţiei şi a caracterului ireductibil al chipului, al rolului, al modului şi al funcţiei fiecăruia, precum şi al manierei specifice de lucru; o neamestecare şi o neschimbare, deci, dar şi o nedespărţire, în ceea ce priveşte originea şi sensul, interesul şi scopul comun al societăţii.

Pe de altă parte, persoana ce se naşte şi renaşte în comunitate e mădular al trupului comunităţii. Chipul iconic al persoanei este *chipul de filiaţie* ce se naşte şi renaşte prin chipul comunităţii sociale şi mai adânc al ecleziei-trup. Chipul iconic al persoanei exprimă un rost şi un sens al comunităţii în asumarea şi asemănarea paternităţii descoperită de/prin comunitate. Chipul iconic al persoanei dă mărturie cu privire la originea şi sensul comunitar al acesteia descoperind, astfel, demnitatea şi libertatea. Chipul iconic arhechipal este pecetea de potenţial, motivaţie şi sens a demnităţii persoanei ce este mai adâncă decât libertatea ca autonomie sau libertatea de voinţă.

Resursa de plinitor sens identitar al dezvoltării persoanei, în spaţiul creştinismului Răsăritean, este comunitatea ecleziologică-trup. Comunitatea descoperă şi oferă sensul persoanei fără însă a i-l impune. Persoana e entitatea/forma ontologică în care subzistă comunitatea în întregimea ei şi în care/prin care renaşte şi se regenerează, se reproduce sensul acesteia. Persoana e după chipul trupului comunităţii şi se poate mişca înnoitor şi viu întru asemănarea acesteia. Chipul iconic al persoanei e un chip comunitar, mai adânc şi mai tare decât înţelegerea persoanei ca autonomie şi libertate.

A susţine că politica Europei Unite nu poate fi decât politica persoanei este o alegaţie care, din perspectiva creştinismului răsăritean, fără o subsecventă detaliere, poate stârni confuzie şi temeri,

deoarece tinde să decupleze persoana de chipul iconic, ce-i prezervă ambianţa unei anume societăţi/comunităţi-trup şi care dă totodată temei, sens şi valori unei anume ordini statale[79]. Cu alte cuvinte, e greu de crezut că poate fi transparentă şi realizabilă această politică a persoanei, la nivelul politicii europene, fără a lua în considerare, onest, că orizontul tainic al persoanei, la nivel european, nu este unul comun şi uniform; aceasta, întrucât, evident nu există un sens şi un conţinut comun al respectivului termen de persoană. Chestiunea cu politica persoanei la nivel european se poate transforma uşor, sub masca unui luminos alibi, într-un slogan de-a dreptul pernicios.

De altfel, dacă *„Fondatorii Comunităţii”* au avut sau nu în vedere ca edificiul lor să se structureze, alături de alte concepte, şi în jurul ideii de subsidiaritate – altfel spus, subsidiaritatea a fost sau nu luată în considerare la începuturile construcţiei europene sau a fost inclusă mai târziu în această construcţie? – este o întrebare care poate chema la a devoala anume intenţii iniţiale (de natură filosofică, pentru alţii chiar teologică), coborâte prin sfera politică, de către „vizionarii Fondatori”, dar a căror legitimitate, vizavi de decizia cetăţeanului, apare destul de limpede ca nefondată. Să fi vrut *„Fondatorii”* o Comunitate de cetăţeni (sau de persoane?) sau/şi de comunităţi sau/şi de state? Cert este că deficitul de democraţie, la nivelul construcţiei comunitare europene, este real, şi, de aceea, riscul unor derapaje trebuie anticipat, preîntâmpinat şi gestionat cu deplină transparenţă, vigilenţă şi vigoare. Dacă nu e deja prea târziu...

Însă, dacă tot se invocă subsidiaritatea, se poate legitim întreba: *de ce s-a creat această ambiguă megastructură supracomunitară, suprastatală?* Sau, poate, în mod insidios şi falacios, această megastructură joacă şi transpune un rol de megasocietate, care limitează, minimalizează sau chiar anulează pe temeiul *„principiului subsidiarităţii”* statul (statele)?

---

[79] Preambulul Tratatului de la Maastricht, aliniatul 12, „Hotărârea de a continua procesul de creare a Uniunii fără sfârşit şi mult mai strânse între popoarele Europei, în care deciziile să fie luate cât mai mult de către cetăţeni, conform principiului subsidiarităţii”. Această „Uniune fără sfârşit” şi „strânsă unire” sunt sintagme care pot da fiori reci unui est european care a trecut prin gulag. „Deciziile luate cât mai mult de cetăţeni” poate să rămână în realitate un superb slogan populist.

E foarte important, credem, ca această chestiune a principiului subsidiarităţii să fie pusă nu doar în termeni de dimensionare (minimalizare, limitare etc.), ci, mai ales şi mai întâi, în termeni valorici, culturali, identitari. În acest sens, credem că trebuie adusă în atenţie şi precizată cu necesitate şi o pluralitate a ordinilor şi chiar a obiectivelor[80]. Pe de altă parte, trebuie semnalat riscul *„conducerii prin obiective”* în cadru comunitar eterogen, din punct de vedere identitar, dar, totodată, marcat de un gradient al dezvoltării diferenţiat. Chiar dacă există un obiectiv al *„Comunităţii”*, care se doreşte a fi unic(!?), trebuie ca acest obiectiv să nu absoarbă, uniformizant şi subjugant, obiectivele particulare definite la nivel etatic, sau chiar să le anuleze apriori existenţa!

Cu alte cuvinte, ar trebui un *„obiectiv comun”* mai degrabă subzistent în *obiective diferenţiate*, distincte. Sau, cel mult unul paralel şi coexistent cu acestea. Obiectivul comun ar trebui, astfel, să fie formulat, mai degrabă, în sensul unui *rezultat;* deci ca rezultantă a dialogului permanent, a parteneriatelor, a medierii şi a negocierii. Esenţa obiectivului comun ar trebui ca atare să fie orientată spre prezervarea pluralităţii (ordinilor). Credem însă, că o subsidiaritate, doar ca repartiţie a competenţelor între *Comunitate* şi state, în vedere atingerii *„obiectivului comun”*, trimite către o reducţie funcţională, ce riscă să afecteze pluralitatea reală[81]. Redefinirea statului, numai prin

---

[80] Pentru unii autori, ideea de subsidiaritate este fondată pe acceptarea *societăţii plurale*, propunându-se astfel un „sens mai profund decât cel înţeles de democraţie: nu numai diversitatea opiniilor, ci şi diversitatea capacităţilor de acţiune şi de performanţe, în acelaşi timp individuale şi sociale”. *Societăţi plurale* intra/ infra/supra sau a-statale?

[81] Principiul subsidiarităţii este considerat o modalitate de organizare politică de proximitate, care îmbină necesitatea suveranităţii cu respectul autonomiilor, fiind singura care poate asuma, după anumiţi autori, diversităţile Uniunii Europene şi obiectivele simultane de lărgire şi aprofundare a procesului de integrare şi de conservare a suveranităţii statelor membre. Credem, însă, că raportul dintre acest principiul al subsidiarităţii şi cel al suveranităţii trimite cel puţin la o reconfigurare şi la o reformulare a suveranităţii, dacă nu chiar la o pierdere sau anulare a ei în anumite cazuri. De altfel, Protocolul repetă mesajul că funcţia subsidiarităţii nu este de a imuniza acţiunea naţională de influenţa normelor comunitare, insistând că şi acolo unde subsidiaritatea conduce la inacţiunea Comunităţii, statele membre sunt ţinute în acţiunea lor să se conformeze regulilor generale stabilite de Tratat, prin luarea măsurilor necesare pentru a asigura îndeplinirea obiectivelor impuse de Tratat şi prin reţinerea de la orice măsură care riscă să compromită atingerea obiectivelor Tratatului. În ceea ce

competențele atribuite, nu îl deposedează pe acesta, adică pe *stat*, de propriul orizont valoric pe care e chemat să-l întrupeze?

Pe de altă parte, a susţine că *„tocmai faptul că subsidiaritatea are ca punct de plecare idei religioase ne indică necesitatea aplicării și susținerii acestui principiu de către cultele religioase"* ni se pare un demers cel puţin curios, ca să nu spunem straniu. Să argumentezi că un *„principiu oarecare"*, dacă are ca punct de plecare o idee religioasă, chiar *„creştină"* fiind ea, rezultă cu necesitate că acest *„principiu oarecare"* trebuie susţinut de *„toate cultele religioase"*, devenind chiar motiv de mobilizare şi angajament pentru acestea, e de domeniul obscurului bigot, iraţional. Sunt vizibile, de altfel, şi alte varia încercări de fundamentare şi legitimiare ale principiului subsidiarităţii din perspective (unele cvasi sau pseudo) religioase sau teologice.

Pentru Patriarhului Ecumenic Bartolomeu I: *„organizarea real-democratică a Bisericii Ortodoxe cu al său grad de autonomie administrativă și de autoritate locală a episcopilor, a patriarhilor și a Bisericilor Autocefale, dar cu a sa unitate euharistică de credință – reprezintă un prototip recent instituționalizat de Uniunea Europeană sub numele de principiu al subsidiarității ca fiind metoda cea mai eficace în ceea ce privește articularea puterilor și a responsabilităților"*.

Unitatea de credinţă şi euharistică evident are şi un Chip şi un Cap: Hristos. Construcţia Europeană nu are nici chip nici cap... S-a spus despre ea că e o putere fără înfăţişare, fără faţă... O structură iconoclastă... De fapt, în Europa, e limpede că nu e o reală unitate de credinţă şi euharistică şi, totodată, nici una de valori. Iar, pe de altă parte, Europa nu e Uniunea Europeană – care e doar o construcţie neterminată (nici unica nici singura posibilă!), ce are ca scop o unitate în temeiul prezumat al unor *valori*, declarate *comune*, ce se constituie însă, în fapt, ca un fundament ambiguu şi incert; *„valori comune"* asupra cărora nu s-a ajuns la un consens, întrucât, cu privire la *modul întrupat* al acestor valori, există o diferenţă ireductibilă ce le prezervă deschiderea către dialog, dar nu către amestec, sincretism sau către o unificare abstractă, marcată ideologic.

---

priveşte subsidiaritatea ca repartiţie a competenţelor între statele membre şi Comunitatea Europeană, aceasta este utilizată, după anumiţi autori, în dublu sens: 1. fie ca argument ce sprijină extinderea competenţelor structurilor comunitare în detrimentul celor naţionale. 2. fie ca argument împotriva extinderii competenţelor comunitare şi localizarea lor la nivel naţional ori la nivelul comunităţilor regionale şi locale.

Sigur că *„autonomia administrativă şi de autoritate locală a episcopilor, a patriarhilor şi a Bisericilor Autocefale"* nu poate fi decât în mod reductiv asimilată (sau viceversa) cu *„articularea puterilor şi a responsabilităţilor în principiul subsidiarităţii"*. *Autonomia* şi *autoritatea* (episcopilor, a patriarhilor, a Bisericilor Autocefale) nu descarcă doar puteri, responsabilităţi şi competenţe, ci exprimă, reproduce şi multiplică iconic chipuri depline şi întregimea cap/trup. De fapt, termenul de autocefalie trimite cert la recunoaşterea faptului de *„a-şi fi propriul său cap"*. Avem de a face, deci, *„în aceste autonomii şi autorităţi"* cu *chipuri şi relaţii iconice*. De aceea, principiul subsidiarităţii, în Uniunea Europeană, credem că trimite, pe fond, la un corp decapitat ce se multiplică şi ramifică – *cum altfel?* – decât ghilotinant, decapitant.

Persoana (chipul său cel adevărat), în acest orizont, credem că e ascunsă sau substituită de funcţii şi competenţe, articulate ca măşti. Chestiunea *principiului subsidiarităţii* îşi revendică mai cu seamă valabilitatea de model în cadrul aceleiaşi structuri/matrice, eventual multinivel şi multifuncţională, în cadrul unei anume comunităţi/ organism. Paradoxal, în relaţia cu statul, tinde să-l reformuleze, să-l asimileze, să-l înglobeze printr-un/într-un anume fel de transformare ce, din unghi teologic, ar putea fi considerată de manieră şi formă monofizită. De aceea, raportul dintre societate şi stat şi dintre stat şi societate trebuie urmărit cu atenţie. Spre exemplu, una este ca structura administrativă a statului să reproducă *ad intra*, mai mult sau mai puţin fidel, structura *„prototip"* a „Bisericii" (care?), şi alta este relaţia şi raportul *ad extra* între aceste forme/entităţi structurale distincte. Una este relaţia între funcţiile organelor în corp, alta este relaţia între capacităţile sufletului şi cu totul alta este relaţia între corp (cu funcţiile sale) şi suflet (cu capacităţile sale). Una este dinamica firii dumnezeieşti în Hristos, alta este dinamica firii umane în Hristos, şi alta este dinamica sinergică a firilor (neamestecată, neîmpărţită, nedespărţită, neconfundată) a comunicării idiomice a însuşirilor în Hristos. E vorba de ordini distincte. Statul nu trebuie să fie parohie şi nici unul din nivelele, mai degrabă inferioare, descendente ale comunităţii. Exemplarul teolog răsăritean, Dumitru Stăniloae, după cum am văzut, atrăgea atenţia asupra celor două tendinţe, protestantă şi catolică, ce riscă să dilueze statul, fie de pe poziţia *„comunităţii",* fie de pe cea a *„suprastatului"* (Vatican).

Comunitatea Europeană, atunci când ni se aduce în atenție *principiul subsidiarității*, credem că este construită mai aproape de o perspectivă protestantă, perspectivă ce se diferențiază de cea ortodoxă şi prin (nu numai) înțelegerea diferită a raportului dintre Biserică şi Stat, ceea ce face să se transpună într-o altă ecuație raportul dintre Comunitate şi stat(state) – ca transpunere a unui model ce tinde spre instituirea unei ordini unice şi uniforme, anume cea a *Comunității*. De aceea, credem că *„articularea puterilor și a responsabilităților"* este altceva (deşi pare similară) decât o relaționare (şi re-naştere şi re-producere) iconică a chipurilor *„în cadrul autonomiei și autorității locale"* în perspectiva ortodoxă.

Nu trebuie însă confundat (şi nici redus) pluralismul din cadrul unei ordini cu pluralismul ordinilor. Una e pluralitatea organelor unui corp şi alta este pluralitatea corpurilor. A clona un corp multiplicându-l dar totodată păstrând diversitatea şi funcționalitatea organelor este altceva cu a naşte (multiplicând) alt corp, păstrând în acest fel şi diversitatea corpurilor şi a organelor. Policentrismul etatic ortodox denotă o structură pluralistă şi dialogică intertatică, prezervând ordini nu doar diverse etatic, dar şi diferite (neamestecând ordinea etatică cu ordinea ecleziologică sau comunitară). De aceea, resursa spirituală a Răsăritului creştin, reflectată în structura pluralistă a Bizanțului, exprimă un model ce, în demersul de precizare a culturii juridice, în spațiul românesc şi nu numai, nu trebuie trecut lesne cu vederea.

Aşadar, chipul persoanei nu trebuie văzut oare ca un *chip iconic*? Personalismul nu trebuie văzut sub orizontul iconicității în amprente specifice? De ce statul să nu exprime iconic persoana şi comunitatea? De ce acest *chip iconic* al *personalismului* – distinct de personalismul arondat postulării primatului societății asupra statului în sensul subsidiarității – să nu postuleze o personalizare a statului prin chipul societății/comunității şi al persoanei, promovând astfel o *relație iconică* ce prezervă asemănarea şi distincția, o relaționare, deci, în unire neamestecată? Cu alte cuvinte, de ce nu şi o personalizare a statului? De ce nu o „înviere" a sa prin chipul iconic al persoanei? De ce în locul unei limitări a statului, prin trecere a sa în subsidiar, să nu fie posibilă şi o „dez-limitare" a sa prin personalizarea sa după chipul societății/comunității (-trup)?

De ce nu, în locul limitării statului în sensul subsidiarităţii, o transfigurare a limitelor sale după chipul personalismului iconic? Statul ca un apărător şi mărturistor, deci, al chipului iconic al comunităţii/al demnităţii şi liberei dezvoltări a persoanei-ipostas. Prin urmare, un stat personalizat, în sensul chipului iconic şi al ordinii trupului, şi nu un stat impersonal.

În ceea ce priveşte *chipul iconic* părintele Ghelasie de la Frăsinei îl descoperă în blicuri dense, ce sunt inevitabile repere mistagogice pentru surprinderea prezenţei *persoanei-ipostas*, în perspectiva *misticii iconice*, ca *mistică a chipului* „cu precădere a Chipului ca Arhechip al Icoanei" (Ghelasie, *Mistagogia Icoanei*, p. 206)[82].

„Secolul nostru este culmea iconoclasmului şi a destructurării... ***Redescoperirea ICOANEI este salvarea şi Restructurarea***"; „**Creştinismul fără TAINA IPOSTASULUI-PERSOANEI se „descreştinează**" – ne avertizează, chemându-ne la trezvie, isihastul carpatin. În acest sens, al căutării tainei şi *prezenţei ipostasului*, misticul face o distincţie, în cadrul unei pseudo-similarităţi, între o „coborâre-întrupare" a „principiilor spirituale divine", pe linia unei „metafizici a crucii", şi o „coborâre-întrupare" a Ipostasului Fiinţial al Fiului Lui Dumnezeu. Aici stră-vede miezul disputei *„iconoclaste"*.

„Principiile spirituale divine sunt într-adevăr „ne-iconice", fără Chip. Dar „cele ale Firii Ipostasului Fiului Fiinţial sunt Iconice", cu Chip" – precizează Ghelasie ieromonahul. Dar, faţă de perspectiva teologică – *ce vede „Taina Întrupării Divinului" ca Taina Icoanei, în sensul că „Divinul e dincolo de Chip şi prin Întrupare „capătă" Chip, adică se Arată totuşi într-un chip de creaţie „îndumnezeit-iconizat", ca Unire Divino-creaţie"* –, misticul Frăsineiului adânceşte descoperirea tainei printr-o evidenţiere şi a *„Chipului Ipostasului ca Arătarea-Iconizarea Divinului"* (Ghelasie, *Mistagogia Icoanei*, p. 173). Trimite către recuperarea unui sens *fiinţial* al Chipului, ce are o ordine triadică în sine, ce este origine-suport de posibilitate a transpunerii iconice a ipostasului ca chip de întrupare; însă, anterior *întrupării-coborârii* în chipul creat există arătarea fiinţială a *icoanei-ipostas* ca asemănare a Chipului-Icoană, originea absolută, Însăşi Dumnezeu Tatăl. Există aşadar icoana ca fiinţialitate, relaţii iconice fiinţiale şi iconizare intra-fiinţială

[82] Ghelasie Gheorghe, *Mistagogia Icoanei*, VI, ed. Platytera, Bucureşti, 2010.

în temeiul originar absolut al Trifiinţialităţii Chipului. Ipostasul este Icoana de natură fiinţială ca asemănare însă a Chipului.

Ghelasie isihastul:

„Dumnezeirea în sine are deja Chip, şi datorită acestuia se transpune şi ca Chip de Întrupare. S-au văzut distincţiile dintre Chip, Fiinţă şi Fire-Ipostas, Chip, Faţă şi Asemănare. Chipul este Tainic şi Ipostasul este Arătarea-Asemănarea Chipului. Aşa noi găsim Originea Icoanei deja în Ipostas şi Întruparea Ipostasului este Icoana accesibilă nouă.

Fiinţa Dumnezeiască este Ipostatică, deci este Iconică, chiar dacă este o Icoană inaccesibilă nouă creaţiei. Această Icoană în Sine dă posibilitatea Icoanei de Arătare-întrupare în creaţie. Filosofii vorbesc doar de o Iconizare, de Întrupare a Divinului, şi aceasta ca „iluzie". În sens creştin, Iconizarea este o Fiinţialitate de Natură Fiinţială în Sine, ca Origine apoi a Iconizării de Întrupare.

Fără taina ipostasului, teologia icoanei este fals interpretată. Aşa, icoana este arătarea firii fiinţiale, este asemănarea Chipului Fiinţial. Fiinţa este doar în Ipostas-Icoană. Icoana este Asemănarea. Iată toată taina creştină". (Ghelasie, *Mistagogia Icoanei*, pp. 173-174).

În sensul ordinii iconice, desfăşurare ca iconizare a *Chipului Iconic*, principiul subsidiarităţii nu apare decât ca virus, germene, iconoclast, ce, paradoxal, unifică prin dizolvare şi provoacă dez-ordonare prin „ordonare"... Chipul iconic, prin a sa *trifiinţialitate*, se arată a fi *modus vivendi* deopotrivă unitar şi divers, comunitar şi personal. Reţine atenţia şi această orientare spre întrupare a persoanei-ipostas ca arătare-icoană a Chipului.

De altfel, în logica iconică, *persoana-ipostas* nu este „înaintea" (sursă-principiu) comunităţii, ci e icoană asemănare-arătare(-mărturie) a chipului iconic al ordinii comunităţii, ce o naşte şi din care se naşte, şi în care/ şi prin care se iconizează; comunitatea are un chip de ordine-trup[83], iar statul ca *status* nu e o funcţie, o structură, un sistem (de competenţe, etc.), cât este/ar trebui să fie o *figurae*

---

[83] Acele prefaceri subiective ale credinţei, ce plămădesc convingerile individului debranşat de la tradiţie, remarcate pertinent de Gauchet, sunt pe tipar iconoclast; reflectă consecinţa rupturii de chip şi de persoană ca chip de întrupare-arătare icoană a chipului. De altfel, tradiţia înseamnă o continuitate ca iconizare, ca permanentă extensie arătare-asemănare a Chipului în iconările sale.

iconică[84], altfel spus, un receptacul habitus, formă de transpunere, întrupare-iconizare a *persoanei-ipostas* ca arătare-icoană. De fapt ordinea persoanei-ipostas, ca asemănare după chipul comunităţii, e alta decât ordinea după natură a individului. De aceea, *demnitatea*, *libera dezvoltare a personalităţii umane, dreptatea* ca valori supreme constituţionale[85] sunt de înţeles în sensul recuperării chipului iconic al *persoanei-ipostas*, al *ordinii iconice*. Nu sunt valori abstracte, ci presupun un chip de întrupare ca anume ordine. Este vorba de un desen iconic al persoanei întrupate ca ipostas, de iconare-iconizare, ce se distinge de individul-persoană, a cărui fizionomie este înscrisă în sfera interesului personal şi al revendicării de drepturi, etc.

După cum preciza părintele Ghelasie, libertatea *persoanei-ipostas*, este libertatea dăruirii de sine. Propriu-zis, însăşi autonomia

---

[84] Aici este de avut în atenţie şi modul de naştere al statelor (în sud-estul european), pe filiera modelului bizantin, semnalată de Val. Al. Georgescu. Edit Stein, punând statul în legătură cu comunitatea şi cu valorile acesteia, pe care e chemat să le întrupeze, se învecinează într-un fel cu modelul bizantin. Evident, statul, ca *figurae iconică* se distinge de cetatea-contractului rousseauistă, ca regat al suspiciunii şi relei-credinţe, ce se implică reciproc, după cum sesiza P. Manent în *Originile politicii moderne:* „*Reaua credinţă nu doreşte să vadă ceea ce vede; suspiciunea crede că vede ceea ce nu vede*". Dar această *figurae iconică* a statului ţine de măsura dinamică a unui realism concret, ca adecvare permanentă a receptării orizontului chipului iconic de întrupare; nu e o proiecţie utopică. Ţine deci cont de realitate, aşa cum e în fapt.

[85] Dreptul etatic, începând din spaţiul prim de interferenţă cu valorile, deci în orizontul constituţional, este chemat la recuperarea *ordinii iconice* a *persoanei ipostas*. Ideile de stat laic sau de stat social sunt, credem, de cumpănit şi de cernut just în temeiul *ordinii iconice* a *persoanei-ipostas*. Mai cu seamă, în spaţiul românesc, ideea de stat laic nu-şi are locul. E o nălucă, evident venită de aiurea, ce-şi caută loc de împieliţare. De altfel, nici ideea de stat social nu se potriveşte, aici fiindcă credem că orientarea spre social trebuie să se întemeieze nu pe o simplă orientare socială (eu-social/eu-relaţie respectiv *bine social* fără orizont transcendent), ci pe resursele de dăruire ale *persoanei-ipostas* care se desfăşoară iconic spre întrupare-făptuire. O orientare spre social, fără o prealabilă trezire a chipului dăruirii persoanei, a re-naşterii iconice ca ipostas, e o mişcare în gol de resurse, ce nu are altă cale decât pe cea a sucombării şi a haosului dacă se combină cu cea a revendicărilor individuale şi de grup. Mai aproape de o **ordine iconică** ar fi poate ideea de **stat-personalist**, care să pună în primul rând accent pe *demnitate*, *libera dezvoltare a personalităţii umane* şi *dreptate* – în orizontul iconic al *chipului de întrupare* al *persoanei-ipostas* – ca priorităţi (şi sociale) germinative ale ordinii etatice (şi sociale).

persoanei-ipostas se întemeiază pe un *Dar*, al vieţii, şi se prezervă ca autonomie numai în mişcările dăruirii, ce potenţează *libertatea-ipostatică* şi-i multiplică şi ramifică permanent opţiunile liberei-alegeri ca tot atâtea adăugiri de viaţă – adeveriri/mărturii, prezentificări/iconizări ale *Chipului Iconic*.

Chip şi Persoană în Drept

dreptul personalist/personalizarea dreptului în abordarea J.M. Trigeaud

J. M. Trigeaud şi recursul Dreptului la Prosopologie

– Emergența persoanei și dreptul personalist –

J.M. Trigeaud[*] afirmă că în reflexiile de astăzi asupra juridicului[1] ideea de persoană tinde inevitabil să se impună. Acesta precizează, însă, că trebuie să ne înțelegem asupra terminologiei întrucât cuvântul „persoană", după epoca clasică, a putut fi întrebuințat, de către idealism[2] spre exemplu, şi în accepţiunea de „natură". De altfel, cultura dominantă, ce, după el, difuzează şi favorizează astăzi caracterul idealist, îl face să simtă şi să afirme nevoia recuperării și evidențierii altor curente mai puțin promovate care să vizeze identificarea prin termenul „persoană" a datului care precede natura[3].

---

[*] Vom folosi pentru citare *J.M. Trigeaud, M. E.* pentru Jean-Marc Trigeaud, *Métaphysique et éthique au fondement du droit*, Ed. Bière, 1995 ; *J.M. Trigeaud, P. J. D. V.* pentru Jean-Marc Trigeaud, *Persona ou La justice au double visage*, Ed. Studio editoriale di cultura, Genova, 1990 ; *J. M. Trigeaud, D. P.* pentru Jean-Marc Trigeaud, *Droits Premiers,* ed. Bière, Bordeaux, 2001.

1 După Trigeaud, ideea de persoană, de *prosopon*, de paternitate radicală, este adevărul ce se distinge în reflexia metafizică asupra dreptului, exprimând *a fi*-ul necondiționat și *necesitatea de a fi* la modul absolut. Distingând între *ideal* și *real*, Trigeaud susține că niciodată discursul asupra dreptului natural (dikelogie), precum nici acela rațional asupra dreptului pozitiv nu pot pretinde să desfăşoare un adevăr, dacă în domeniul lor parțial nu împrumută totalitatea discursului superior asupra lui *prosopon*, discurs ce arată prin el însuşi limitele inefabile ale *prosopon*-ului.

2 Trigeaud consideră că *Persona moralis* la Pufendorf, precum *Persönlichkeit* la Kant sau la Hegel, desemnează cel mai bine natura amputată de dimensiunea sa empirică ce treptat conduce către libertatea rațiunii ca facultate legislativă universală (J.M. Trigeaud, *D.P.*).

3 Trigeaud aminteşte de autori susţinători ai drepturilor omului, preocupaţi de reexpunerea argumentelor teologice, ce cred că nu trebuie să fie legitimată o invocare a preeminenței persoanei apofatice asupra naturii: *„este cazul lui Barth,*

Pentru Trigeaud, adevărul inerent *subiectului*, *persoanei* sau *paternității* ține de o realitate originală, de o dimensiune înglobantă, deja purtătoare a manifestărilor sale viitoare sau a filiației sale, ce priveşte finalitatea ultimă a oricărei aparențe, în ocurență a dreptului (J.M. Trigeaud, *M. E.*, p. 18). Termenul de *persoană* e preferat de Trigeaud fiindcă scoate *sub-jectum* din nediferențierea sa ontologică și sustrage paternitatea din rolul său de filiație sau de transmitere biologică (J.M. Trigeaud, *M. E.,* p. 18). Persoana are după el meritul de a corespunde riguros omului, interiorului acestuia ca centru ireductibil sau focar de autonomie. Astfel, exigența adevărului ar fi cea care ar obliga de acum dreptul către un alt început care să-l facă să-şi regăsească originea absolută, universalitatea unei cauze primare sau naturi esențiale, structura unui strat imuabil care să-i justifice exterioritatea contingentă. Trigeaud propune o perspectivă nouă, distinctă de cele ce desenează dreptul în axele naturii şi care îl reduc la *constructum*, ca marcă a *ens rationis* şi ca proiecție a metodelor moştenite din ştiințele pozitive (J.M. Trigeaud, *M. E.* p. 19).

Prin urmare, pentru Trigeaud *persoana* este noutatea, ca origine şi sens al dreptului, înțeleasă ca dat eidetic, ca „ousia", dincolo de limitele principiilor teoretice, ca ființă metafizică originală, anistorică, dar ale cărei moduri de existență iau în drept o expresie concret istorică; persoana ca idee de justiție şi nu ca drept, ca traducere a evidenței unui adevăr care se descoperă şi e de recunoscut de către ordinea juridică naturală şi pozitivă ce trebuie să i se supună. Persoana este astfel asimilată unui univers în sine, de caracter apofatic, fundament radical ce face ca fiecare fenomen juridic să se ivească luminat de/prin strălucirea interiorității sale ireductibile (J.M. Trigeaud, *M. E.*, p. 21).

De precizat că limbajul persoanei, căci este nevoie de un limbaj care să o sesizeze, s-o exprime, să-i adâncească prezența, s-a putut manifesta după Trigeaud diferit: ca formă *scripturală*, *estetico-*

Ernst Wolf, Jaspers, Brun, Ellul, Veit, Jonas, Vogelin sau Ricoeur; sau încă Moltmann, Lochman, Todt, Folkers... Singură rămâne, pentru unii, natura morală a raționalismului abstract (Naturrecht), şi, pentru alții, o natură pe care o apropiere socio-istorică a stabilit-o de manieră critică în variantele sale (natürliches Recht); ceea ce indică, de o parte, un legalism şi recursul la o raționalitate a priori (cum o numea Hyppolite, unul din primii hegelieni francezi), şi ceea ce, de altă parte, sugerează istoricitatea şi „situările" purtătoare de exigențe impenetrabile spiritului, cu condiția nedepăşirii unei pozitivități sociologice al cărei criteriu e fără încetare izvorât din consensus" (J. M. Trigeaud, *D. P.*, p. 188).

simbolică şi *metafizic-teologică* (J.M. Trigeaud, *M. E.*, p. 22). În această perspectivă, el susține că nu trebuie subestimat un alt factor – chiar dacă în unele țări a fost scos din dezbatere, fiind evitată dacă nu chiar sistată aducerea sa în atenție – şi anume: cel cuprins în elementele unei critici teologice cu privire la raportul persoană-natură[4].

Cu alte cuvinte, Trigeaud vorbeşte şi de o promovare teologică a persoanei, de un limbaj teologic relativ la persoană şi la termenii ce o pot traduce simbolic, precum termenii *imagine* şi *icoană*. După el, chestiunea reaşează indiscutabil în atenție, față de această reprezentare originară a omului, aspectul religios a cărui analiză arată o identitate de sens cu ființa şi justiția (J.M. Trigeaud, *M. E.*, p. 25). Formularea directă teologico-metafizică a persoanei, fie că reiese dinspre divinitate sau din realitatea existențială a omului, în planul unei problematici abstracte sau al unei lecturi simbolice, conform lui Trigeaud, conduce la definirea persoanei ca *a fi* şi *necesitatea de a fi* în armonie cu valoarea justiției şi a principiului divin.

În acest sens, Trigeaud consideră că este de parcurs o cale nouă, grație influenței unei perspective teologice (iudeo-creştină o numeşte el) – în particular cea din epoca patristică greacă, responsabilă cu aprofundarea distincției între natură şi persoană – ce va permite sustragerea părții celei mai radicale din om, elementul onto-axiologic personal, ireductibil, din fața tentativei de reducție raționalizantă şi *generecistă*[5] (J.M. Trigeaud, *M. E.*, p. 26).

Cât priveşte raportul dintre persoană şi ființă chestiunea care se pune este de a şti dacă persoana este *condiția* sau *fundamentul* ființei[6]. Față de această dezbatere Trigeaud apreciază că cea mai

[4] Trigeaud consideră că idealismul sprijinit de către tendințele nominaliste ale luteranismului a interpretat acest raport ca un raport de ruptură şi neîncredere, autorizând folosirea extensivă a cuvântului persoană pentru a desemna ceea ce poate fi salvat în mod excepțional din natura coruptă: rațiunea sau voința liberă pentru că e rațională (sursă a consensualismului şi a contractualismului) (J.M. Trigeaud, *D. P.*, p. 188).

[5] După Trigeaud, nu-i nimic hazardant în această reflexie, întrucât atât omul, creatură a lui Dumnezeu, este persoană cât şi Dumnezeu însuşi este înțeles ca persoană; cu precizarea unei diferențe foarte nete între persoana divină şi persoana umană prezidantă a ordinii de drept (J.M. Trigeaud, *M. E.*, p. 26).

[6] Trigeaud afirmă că într-o optică teologică persoana este deopotrivă condiție şi fundament, ce poate fi înfățişată inductiv sau deductiv, după locul nostru în existență sau după profilul de evaluare (J.M. Trigeaud, *M. E.*, p. 26).

potrivită înțelegere este relevată de statutul *„acestei imagini simbolice care este icoana”*, Dumnezeu ca ființă distinctă fiind *„Icoană a tuturor icoanelor”*, *„Meta-Icoană sau Hypo-Icoană”* (J.M. Trigeaud, *M. E.*, p. 26). Juristul francez crede că procesul ontologic prin care icoana devine obiect are o valoare exemplară. Nu atât în presupunerea unei cunoașteri metafizice a omului, a locului său în relația cu Dumnezeu care acceptă să se facă om la rândul său, ci pentru că se aplică fiecărei forme de reprezentare și a divinității și a omului, și, prin extensie, întregului limbaj sau discurs juridic susceptibil de a pune în om principiul său de a fi.

Prosopologia[7] este angajată astfel pe o cale precisă, ce impune o separație între ordinea discursului și cea a scopurilor, prevenind confuzia între drept și just, dar concedând o solidaritate fundamentală între elementele distincte ce trebuie, pe de o parte, să nu aibe conotațiile unui amalgam și, pe de altă parte, să evite considerarea unui termen în excluderea celuilalt. Trigeaud ne previne că e o ipocrizie să pretinzi tăierea fructului de rădăcină, adică, să izolezi dreptul de *prosopon* al justiției, declarându-l iluzoriu sau artificial, pentru că el este dat de *interiorul implicat*, „prezent” în *lucrarea* însăși, „prezentificat” în această lucrare care e într-un anume fel „iconizarea” ce procură vizibilitatea (J.M. Trigeaud, *M. E.*, p. 29).

Trigeaud crede că *prosopologia* afirmă ireductibilitatea unei dimensiuni pe care *dikelogia* uneori este influențată și determinată să nu o recunoască – mai cu seamă atunci când își centrează analiza sa pe o natură generică și când își proiectează asupra ei habitusurile conceptuale și patrimonializante moștenite din dreptul pozitiv –, având însă în vedere combaterea tuturor dogmatismelor[8] jusnatu-

[7] Trigeaud susține că *prosopologia* nu poate admite atitudinea lui Foucault, ce denunță noțiunea de „origine”, și nici neo-kantianismul, în maniera lui Bobbio, ce se mulțumește cu descrierea iluziei unui fundament absolut, abordând subiectul precum ficțiunea empiriștilor (J.M. Trigeaud, *M. E.*, p. 31).

[8] Trigeaud apreciază că există mai multe maniere de a suscita sau de a favoriza *dogmatismul (juridic),* a cărui expresie voluntaristă, deși îi apare ca epuizată în cursul secolelor, o vede renăscută în avatarurile formalismului ce abandonează decizia asupra conținutului opiniei dominante, sens în care întâlnește empirismul liberal (rawlsian) sau social (habermasian) ce sunt deopotrivă satisfăcute de o raționalitate gestionară și utilitară. El sesizează această *bizară subiectivitate* – transferată în obiectivitatea discursului funcțional, prin sine însuși și auto-produs – ce, în fond, nu face decât să accentueze agravant procesul *decompoziției persoanei* (J.M. Trigeaud, *M. E.*, p. 30). Mai mult, acest dogmatism al autonomiei parția-

raliste sau pozitiviste – în măsura în care metoda lor e comună şi scopul lor identic – ce reuşesc să estompeze adevărul şi *prosopon*-ul ce îl exprimă, violând astfel integritatea persoanei însăşi, ale cărei facultăţi mai înalte, ideative şi intelective se ivesc din acest *prosopon*.

Prosopologia îmbracă la Trigeaud şi rolul etic de cantonare a politicii în limitele formale ale activităţii sale, evitând încălcările pe care dreptul, rupt de ataşamentul faţă de *prosopon*, le justifică, şi împiedicând astfel plasarea persoanei într-un pat al lui Procust ce o alienează în sensul unei imagini auto-proiective sau „auto-icoane" (J.M. Trigeaud, *M. E.*, p. 32).

În atare perspectivă prosopologică, Trigeaud consideră că *Dreptul personal(ist)* se distinge de *dreptul voluntar* de tip *pozitivist,* dar şi de *dreptul natural* care, declarându-şi autonomia, îi propune omului să devină un *personaj* lipsit de apărare în procesul de asimilare a modelelor generalizabile tributare raţiunii (J.M. Trigeaud, *M. E.*, p. 33). Pentru juristul francez, percepţia dreptului asupra realităţii persoanei ca fenomen contingent şi precar – ca ansamblu de fapte, ca piese împrăştiate ale unei naturi sfărâmate, iluzorii, lipsite de fundamentul şi de substratul unui principiu al unităţii şi continuităţii, considerarea deci a omului ca o serie de imagini fragmentare absorbind avide nevoi, ca un gol de fiinţă pe un neant de valori – face ca dreptul să fie redus numai la un oficiu de înregistrare a faptelor dictate de constatările secvenţelor cantitative, manifestărilor materiale, episodice şi discontinue, şi să devină apanajul unei ştiinţe supuse obiectivelor utilitare – ce generează o normativitate ce nu repercutează din exigenţele naturii –, şi care propune o formalizare logică a acestor feţe fugitive, lipsite de profunzime, a acestor figuri de roluri, a acestor măşti ce disimulează persoanele pe scena socială[9] (J.M. Trigeaud, *M. E.*, p. 36).

---

lităţii, al independenţei discursului, are ca efect o *mutaţie* a agentului discursului, care din mediator-interpret devine creator de sine însuşi şi autorevelant în actul prin care se comunică anunţând propriile scopuri. Ceea ce, după Trigeaud, constituie o imitaţie, prin *complex luciferic*, a puterii creatoare a Cuvântului, căruia îi refuză transcendenţa Adevărului (J.M. Trigeaud, *M. E.*, p. 29). *Mutaţia* acestei *subiectivităţi* dovedeşte, conform lui Trigeaud, şi o conversie a unui subiect în altul, o trecere de la *subiectul absolut* – deschis spre universalitatea diferenţelor dincolo de genuri, spre scopurile intrinseci fiecărei persoane în individualitatea sa spirituală – la un *subiect relativ*, subiect ce nu are în el decât aspiraţiile unui grup sau numai ale sale.

[9] Trigeaud denunţă un model de înţelegere reducţionistă a persoanei ca „pulbere de fapte cuantificabile". El susţine că ceea ce pozitivismul, în mod paradoxal, a eliminat din persoană este tocmai *voinţa* – prin atribuirea omului a unei voinţe ce

Trigeaud susţine că dreptul este chemat, astăzi, la un *nou demers*, care să vizeze depăşirea *naturii* ca obiect primar al concepţiei sale, şi care să încerce captarea principiului personal însuşi – metalogic, metanatural, ce se mulează pe cadrul raţional oferit de către natura cu care compune o individualitate ireductibilă – din care el provine, a cărui expresie este, şi care, propriu-zis, este sursa justului în om. Trigeaud încearcă, astfel, o reorientare, o trimitere către un realism fundamental, către un dat fundamental, graţie căruia elaborările abstracte ale calificărilor juridice ulterioare, aparţinând omului autor de drept, capătă deplina realitate onto-axiologică; într-un demers de recunoaştere, însă, a transcendenţei acestui principiu în raport cu structura mentală şi experienţa factuală (J.M. Trigeaud, *M. E.*, p. 44).

Astfel, *identificarea persoanei* impune o operaţie destinată să subsumeze conceptele referitoare la *natură* unei idei de mai adâncă înţelegere ce obligă la situarea fiinţei în ceea ce precede natura, în *sensul* care o informează şi a *valorii* care o ordonează, care o dirijează. Astfel că – *fiinţă*, *sens* şi *valoare* – corespund, după Trigeaud, *persoanei* înţeleasă ca *principiu necondiţionat* ce singur e *sursa justului*; natura nefiind decât materia acestuia[10].

Forma acestui *drept personalist* este înţeleasă ca o învelire primitoare a unei alte forme: forma quidităţii, forma substanţială a

îi devine alienantă. E vorba de voinţa care, indiferent de tipul doctrinar ce a generat-o (convenţionalismul sofist, utilitarismul lui Hume, formalimul logic contemporan), a uzurpat locul substanţei, făcând din ea un substrat al persoanei descompuse într-un ansamblu de calităţi înţelese factual. Sunt puse astfel în atenţie *simulacrele voinţei* şi mutaţiile ce se produc în ordinea sensului, a finalităţilor. În răspărul acestor tendinţe depersonalizante, *persoana* este chemată să *devină ceea ce este* printr-un transfer către transcendenţa ce posedă voinţa care s-o afirme mai presus de experienţa obiectivă. E vorba de o voinţă superioară chemată să comunice obiectivităţii întregul său conţinut subiectiv. E adusă în atenţie *obiectivitatea subiectivizată*. Dreptul „auto-produs" – ce şi-a uitat şi evacuat prin procesul (auto)producerii juridice sursa originară – şi obiectivitatea juridică, marcată de pragmatism şi ideologie, nu sunt, după Trigeaud, decât reflexii ale unor demersuri ipocrite (J.M. Trigeaud, *M. E.*, pp. 36-38).

[10] Trigeaud consideră că *persoana* se exprimă în *natura* ale cărei tendinţe devin juste prin împrumut şi participare. Altfel spus, *natura* ca obiect al *persoanei* (ce este un *just absolut*), ca obiectul mişcărilor sale, reprezintă un *just relativ*, supus unei repartiţii, dar având mijloace capabile în a-l atinge (J.M. Trigeaud, *M. E.*, p. 47). El susţine că acest principiu poate să determine stimularea unei umilinţe a neştiinţei şi să invite la ne-trecerea de limitele naturii, dar şi la protejarea de schemele reducţioniste, ce erijează partea în întreg, aplicate persoanei.

existenţei personale ce se distinge, prin urmare, *„de calculul raţiunii generalizante de model kantian care se mulţumeşte cu coexistenţa pacifică în acord cu voinţa transcendentală al cărei conţinut e puţin important"* (J.M. Trigeaud, *M. E.*, p. 48). Juristul francez consideră că universalitatea datorată acestui model personalist, trăitoare într-un act existenţial întotdeauna diferenţiat, se disociază de generalitatea abstractă, devoalează totalitatea fiinţei şi asumă integralitatea experienţei umane.

De fapt, conform lui Trigeaud, *prosopon*-ul afirmă *universalismul diferenţei*. Juristul francez susţine că reia şi dezvoltă inspiraţiile analizei rosminiene ce, în perspectiva sa, coincid cu *sensul greco-bizantin al prosopon*-ului ca principiu al fiinţei individuant. În atare sens, percepţia *prosopon*-ului uman ar constrânge la disocierea *persoanei* şi a *naturii* precum şi la distincţia între *universalul diferit* şi *universalul asemănător* (J.M. Trigeaud, *M. E.*, p. 75). *Universalul asemănător* traduce, după Trigeaud, conceptul ideii de fiinţă, servind ca punct de articulare al trecerii către ordinea juridică, unde acest concept se diversifică în concepte determinate şi exprimate conform metodei abstracte, dar fără a pierde reperul orizontului transcendent al unităţii anterioare şi radical ireductibile a lui *prosopon*.

Perspectiva asupra *prosopon*-ului se delimitează, prin urmare, de un *genericism* specific unei metafizici esenţialiste şi raţionaliste, şi de un scientism ce, de asemenea, ocultează *prosopon*-ul, care prin ele însele sunt, după juristul francez, incapabile de asumarea *singularităţii* şi a poverilor experienţelor existenţiale, determinând concomitent o reducere a singularului la particular, proces ce s-a agravat în timpul Iluminismului.

A reconduce *dikelogia* către *prosopologie*, a recentra *conceptul* pe *idee*, a te reîntoarce la *prosopon* este, pentru Trigeaud, asigurarea că obiectul gândit, cea a universalului cu referentul său în fiinţă, este menţinut, dar este şi semnul eliberării lumii spiritului şi completarea ei cu lumea *a fi*-ului, şi a sensului ei ce este adevărul, şi cu *necesitatea de a fi* ce corespunde valorii (J.M. Trigeaud, *M. E.*, p. 78).

Pe de altă parte, *participarea* este modalitatea de trecere „justă", ca operaţiune de exteriorizare a *prosopon*-ului în organizarea justiţiei şi a dreptului. Trecerea de la *principiul prosopologic* la *principiul dikelogic*, trecere formalizată în *relaţia participativă*, marchează, de fapt, trecerea de la un tip de relaţie la altul, căci „*prosopon*-ul însuşi reprezintă o relaţie de *universalitate* sub aspectul *ideal* şi una de *singularitate* sub

aspectul *real*: relaţie în orice caz de sacrificiu, difuzivă, ce-şi afirmă superioritatea asupra relaţiilor ce reclamă ineluctabil dreptul în ordinul dikelogic, cel al schimburilor şi al reciprocităţii. Rolul participării este tocmai acela de a nu elimina prima dimensiune raţională sub pretext că doar cea de a doua dimensiune prezintă o eficacitate funcţională: trebuie îmbinate armonios ambele dimensiuni"[11] (J.M. Trigeaud, *M. E.*, p. 88).

„Sub unghiul de vedere relaţional, forţa este în a privi organizarea relaţiilor de schimb, tipic juridice, ca tributare respectului fundamental al unei ordini a justiţiei etice şi absolut centrate pe *prosopon*-ul însuşi, dar *un prosopon* de unde relaţionalitatea nu este absentă, dacă noi vom putea percepe în el actul generator al existenţei şi mişcării dăruirii de sine, care defineşte o *altă relaţie*, o relaţie ea însăşi absolută şi non-„relativă", în funcţie doar de agentul său. Astfel, există o strânsă legătură de solidaritate între două relaţii care se aplică la ceea ce este *prosopon* şi la ceea ce devine, în exterioritatea unde este constrâns să intre înspre sesizarea dreptului. Trecerea la această exterioritate, trecerea de la ideea de justiţie la conceptul dreptului în formă, nu poate fi realizată decât numai prin promovarea a ceea ce este dat la început, numai contribuind la actualizarea maximă a *prosopon*-ului şi considerând că *totalitatea* sa are întâietate, în aşa fel încât, peste ceea ce „trece" să fie necesarmente *parţial*, dar să reflecte fără încetare *totul* prealabil. Şi acest proces holistic va putea la momentul potrivit să recurgă la o interpretare folosită de *dialectica participativă*. Deoarece numai *participarea* este în măsură să prevină absorbţia fiinţei în aparenţă, a interiorului în exterior, care acompaniază potrivit prin imanenţa persoanei în natură" (J.M. Trigeaud, *M. E.*, p. 73).

Participarea implică legătura dintre două elemente: *participat* şi *participant*. „Participatul ultim va fi însă universalul *prosopon*-ului ca

[11] Pentru Trigeaud, participarea este un proces universalist ce se dezvoltă în întregime în planul unităţii, al ideii, al inteligibilului, dar se înrădăcinează în recunoaşterea *prosopon*-ului real, pe care spiritul îl mediază, îl prelungeşte în raţionalitatea *dikelogică*, menţinându-se, însă, deschiderea faţă de această transcendenţă a *prosopon*-ului (J.M. Trigeaud, *M. E.*, p. 88). Pentru a urmări dezvoltarea participativă a *prosopon*-ului în devenirea sa ca drept, Trigeaud punctează două principii extrase din observaţia unei „duble justiţii". Unul care se bazează pe *prosopon*, pe ideea sa, principiul directiv, şi altul, principiul constitutiv, care face recurs la *natura* care exteriorizează şi care formulează un concept al ideii, conceptul *universalului asemănător* (J.M. Trigeaud, *M. E.*, p. 89).

diferit (propriu-zis imparticipabil, cel puţin în mod direct) şi orice legătură „secundară" sau derivată va fi supusă aceastei logici". Analiza sa se referă la modul în care o astfel de schemă explicativă se poate aplica în organizarea justiţiei şi a dreptului, respectiv la modul în care această schemă poate să fie compatibilă cu cele două principii: prosopologic şi dikelogic[12].

Apropo de *participare*, într-o perspectivă metafizică şi ontologică, Trigeaud vorbeşte de participarea *imediată* la Unul, care este formă sau idee, şi *mediată* la referentul acestei ideii, la conţinutul prosopologic. Acest Unul care nu este altceva decât „ideea sau *fiinţa ideală"* ce nu este separabilă de referentul său, „fiinţa reală" şi „susceptibilă de a fi „simţită" în singularitatea sa". „Unul nu este în consecinţă fiinţa cu atât mai mult cu cât ideea nu este lucrul la care ea face trimitere. Ori, a afirma deodată această legătură şi această diferenţă înseamnă a traduce rolul pe care îl poate juca principiul ce exprimă adevărul însuşi al Unului[13]: *acest principiu indică necesitatea*

---

12 „Filosofia greacă, mai ales platonismul, a introdus *participarea* care se ataşează de referent, integrându-l în unitate, pentru a-l face inteligibil şi, de asemenea, a explicat, prin această *dialectică participativă a idealului şi a realului*, ce ar putea să fie trecerea apoi a fiinţei, a *prosopon*-ului, în drept, ca trecere de la interior la exterior în câmpul intelectual, iar mai apoi raţional al unei *dikelogii*..." (J.M. Trigeaud, *M. E.*, p. 87). Punerea în mişcare a operaţiunii care exteriorizează „se supune schemei *participării*, singura capabilă să respecte referentul prin ceea ce este unic. Există participare, nu însă la universal, ci la ceea ce este universalizant, adică *prosopon*-ul *real* care-şi identifică unitatea în *prosopon*-ul *ideal* şi devenit inteligibil" (J.M. Trigeaud, *M. E.*, p. 87).

13 Trigeaud vorbeşte, apropo de „nimicul" „întregului" prosopologic, şi de o corespondenţă între gândirea „clasică" elenă, de expresie discursivă, şi un registru mitico-simbolic, mai mult sugestiv decât argumentativ şi demonstrativ, desfăşurat din jurul Mediteranei orientale până la hotarele Văii Indusului, ce exprimă, după el, „aceeaşi învăţătură" cu privire la reprezentările cosmogonice care conturează „creaţia" sau care vizează implicit „începutul" ontologic şi sacru al omului (J.M. Trigeaud, *M. E.*, p. 86). „E vorba de *fiinţa-neant*, exprimată metaforic ca „masa de apă" sau „fluxul primordial", *fiinţă-neant* ce este în mod semnificativ tratată ca „fără nume" sau ca nediferenţiatul „fără faţă" sau că ceea ce „şterge faţa" (după cum mărturisesc textele funerare egiptene)". Trigeaud vede în aceste date revelarea unei asemănări cu ideile greceşti legate de Unitate. Neantul vizat astfel nu este fiinţa *în* şi *începând* de la creaţie, este fiinţa pe care o percepem în unitatea ei „odată ce fiinţa „reală" a creaţiei însăşi este „manifestă". „Vechile mituri nu confundă *ne-fiinţa* (Unul) cu *creaţia* sau *existentul.* Mai mult, grecii nu asimilează „Unul" şi „fiinţa" în realitatea sa (diferenţiată) pe care acest Unul o reda doar la nivelul intelectului". Mai întâi, unitatea „este sinonimă cu întregul, care se aseamănă fără încetare şi în mod singular şi paradoxal, „nimicului" sau „neantului"". Apoi, în a doua moda-

deschiderii către ceea ce Unul nu poate precis să sesizeze și să lămurească decât parțial chiar dacă total la nivelul său; și o astfel de deschidere implică în mod clar un „laisse-être”" (J.M. Trigeaud, *M. E.*, p. 91).

Într-o oarecare măsură principiul prosopologic poate apărea *pasiv* iar principiul dikelogic *activ* (J.M. Trigeaud, *M. E.*, p. 90). *„Trebuie să relegăm intim noțiunile de pasivitate și de dar de absența reciprocității. Dacă justiția este mai întâi prosopologică, principiul său învață pasivitatea înaintea totalității ființei și permite darul, care este cea mai bună reflectare a acestei totalități în act*[14]*"* (J.M. Trigeaud, *M. E.*, p. 93).

Referitor la caracterul *pasiv,* respectiv *activ*, Trigeaud analizează, conform interpretărilor pe care le-au acreditat Dumézil și Eliade, vechile mituri indo-europene transmise în Grecia și în lumea romană. Astfel, amintește de tranziția realizată „între „ne-manifestat" și „manifestat", între Varuna și Mitra, între Sinele personal, spectator și natura anonimă și activă,... între Purusha și Prakrti (conform terminologiei Upanișadelor), ce prefigurează opoziția între Flamines și Lupervues, între Numa și Romulus. De o parte se afirmă ființa în totalitatea sa, ca locație a absolutului spiritual (face trimitere la suflet, la *athman* ca principiu al unificării), pe de altă parte se impun structurile dinamice care se regăsesc în domeniul impersonalului și al relativului..."[15].

---

litate de analiză a unității, unitatea este abordată din punctul de vedere al referentului său. „Unul legat de referent, în singularitatea ființei reale, poate deveni *unicul*: astfel este *prosopon*-ul". (...) „În această perspectivă, întregul care unifică este strâns legat de referentul său, de ființa reală și ireductibilul „altul" care îl inspiră" (J.M. Trigeaud, *M. E.*, p. 87).

[14] „A concepe justiția într-un modul exclusiv activ, constitutiv al soluțiilor, al dreptului așa zis natural sau pozitiv, și în perspectiva unică (în realitate secundară) a schimbului și reciprocității, este semnul permanent în istorie al unei *incompletitudini și regresii a civilizației*. Întrucât dikelogia survine după prosopologie, și nu se trece de la una la cealaltă fără a respecta un proces ce *subordonează natura persoanei*, și care o determină să participe pe aceea la aceasta" (J.M. Trigeaud, *P. J. D.V.*, p. 93). Să spunem și că raportul pasiv/ activ e văzut și în corespondența universalitate/generalitate.

[15] „Este frapant să constați analogia între cosmogonie și antropologie: ceea ce se află la începutul universului corespunde cu ceea ce este la originea omului însăși; *prosopon*-ul care evoluează de la pasiv către activ, folosindu-se/acoperindu-se de o „natură", legată de privirea spiritului nostru și a rațiunii noastre, ce nu diferă substanțial de trecerea de la un registru la altul, chiar dacă trebuie să convenim că specificitatea omului nu se denunță cu adevărat sau nu se „revelează" propriu-zis ca o cunoaștere a ființei ce ia puțin cu puțin conștiință de sine însăși, cum se întâmplă în tradiția iudeo-creștină" (J.M. Trigeaud, *M. E.*, p. 91).

Prosopologia, aşa cum o înţelege Trigeaud, mărturiseşte în favoarea omului unic – ca singură reflectare a dimensiunii directoare a *prosopon*-ului, ca singur garant al acestei ordini, pe care omul grupului şi interpretul dikelogiei nu trebuie să o înnăbuşe – ca omul ce are incomparabilul avantaj de a fi prin el însuşi: un semn al unităţii şi al nondiviziunii sau al excluderii, un simbol al neprevăzutului, al ne-conformului, al inegalului, al ne-reciprocităţii, al a-sinalagmaticului – „ca să nu mergem mai departe, îndrăznind să vedem în el acest Altul biblic, care dă veritabilul său orizont unei înţelepciuni greceşti încă lipsită de un centru antropologic,... şi să vedem în el, în prelungirea naturală a unui astfel de „Altul", pe Acela a cărui figură se întoarce o clipă spre cer, în absenţa privegherii celor adormiţi, în solitudinea din Ghetsimani" (J.M. Trigeaud, *M. E.*, p. 98).

I. Natură şi persoană în dinamica culturii juridice

Trigeaud prezintă, în mod istoric şi comparativ, diverse interpretări care gravitează în jurul noţiunilor de *lege naturală* şi *drept natural* asociate conceptelor de *natura lucrurilor* şi *natura umană*, folosind o distincţie elementară între două tipuri de demersuri filosofice, unul *realist* şi altul *idealist*: primul care afirmă *a fi*-ul şi *necesitatea de a fi* a justului în exterioritatea spiritului care le gândeşte, şi al doilea prin care e un dat intern subiectului ce conduce la privilegierea naturii umane ca fundament comun al unui drept şi al unei etici individuale sau sociale (politice).

El verifică această dualitate urmând trei puncte unde ea este implicată:

(I) un *realism al naturii lucrurilor*, altfel zis, al *dreptului natural clasic*; (II) dar acest realism este cuprins în *natura omului* şi trebuie să se concilieze cu *idealismul* care a invadat această *natură*, altfel spus, cu *jusnaturalismul modern*; (III) şi, în sfârşit, posibilitatea reapariţiei *realismului naturii umane*, a adevăratului *personalism* inerent legii naturale (prosopologie) (J.M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 121).

Trebuie spus şi că Trigeaud vede posibilitatea de reprezentare a *drepturilor omului* sub lumina succesivă a *naturii lucrurilor*, a *naturii umane* şi a *persoanei*, demarcând astfel trei mişcări de gândire dominante care se recomandă, după el, din tradiţii moştenite din realism şi idealism (M. Trigeaud, *D. P.*, p. 176).

I.1. Realismul naturii lucrurilor

Vechea tradiţie juridică emanată din realismul grec şi întărită de către dreptul roman este, de regulă, asociată şi ataşată de *natura lucrurilor*. În orice situaţie în care omul este implicat ca subiect al lucrurilor sau al bunurilor de partajat, conceptul de *natura lucrurilor* se „circumscrie unui *criteriu de egalitate*, care asigură atribuirea sau restituirea acestor lucruri sau bunuri după măsuri precise şi calculate, procurând comparaţia abstractă între rolurile unora şi altora, în identitatea condiţiilor" (M. Trigeaud, *D. P.*, p. 177). Închiderea într-o doctrină a *naturii lucrurilor* conduce, după Trigeaud, la perceperea juridică a omului ca persoană în sensul iniţial de *personaj*; altfel spus, de mască, de rol, de actor comandat de scopuri extrinseci, ce sunt imanente unei *ordini a lucrurilor*, şi care-i determină o interpretare şi un joc în respectul esenţei lor.

Referinţa asociată unei justiţii susceptibile de o expresie caracteristică în drept se petrece în filosofia greacă în lăuntrul căreia discursul asupra fiinţei a devenit şi un discurs asupra justului, justiţia părând a fi confundată originar cu fiinţa însăşi. *Natura lucrurilor*, în acest sens de sursă a justiţiei, ţine, după el, de o idee şi de un fundament metafizic, de o privire contemplativă (theoria), nemediată[16]. Astfel, de la Presocratici, apoi la Platon, necesitatea ideii justului va fi corelativă necesităţii fiinţei ca temei al experienţei radicale a *nous*-ului ce e chemat la atingerea adevărului pentru a putea să inspire discursul just, ce va fi juridic sau politic, ca discurs conform naturii. La Tragici, o diferenţiere între justiţia politică şi justiţia juridică izvorâtă din natură încă nu opera.

La Aristotel este consemnată o primă distincţie între politic şi drept, fiecare cu domeniul său, în vreme ce natura, ca referinţă fondatoare, va fi asimilată „naturii omului" caracterizat de către *logos*, ce este omul politic, altfel zis *relaţional*[17] (J.M. Trigeaud, *P. J.*

[16] Trigeaud precizează faptul că această perspectivă nu are de a face cu cea la care s-au ataşat primii jurissociologi din siajul lui Vico, Montesquieu sau Romagnosi; întrucât aici este vorba de o perspectivă justificativă şi nu de una explicativă, şi, pe de altă parte, nu de o înţelegere a *naturii*, în mod redus, ca un sistem de relaţii, de factori şi condiţionări sociale (J.M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 122).

[17] „*Natura lucrurilor* al cărei respect determină justiţia dispoziţiilor de drept şi a comportamentelor de drept se sprijină pe analiza principiului ordinii, a măsurii care guvernează de manieră tipică o serie de raporturi constituite în funcţie de

D.V., p. 122). Dreptul extras din natură este, astfel, adus la împărțirea justă atribuită în virtutea bunei partajări. Ca o calitate abstractă şi morală a unui lucru corporal şi „lucru incorporal", dreptul devine *ius in re*: un just în lucru. Trigeaud crede că, în atare sens, *natura* nu este decât o formulare conceptuală în *logos*-ul unei atare justiții ce va fi rostit printr-o lege, un *nomos* ca principiu de ordine şi egalitate, sau ca măsură.

De altfel, pentru Trigeaud metoda constituirii soluțiilor juridice izvorâte dintr-o raționalitate a fost şi aceea a dreptului roman, cea sprijinită pe corpusul filosofiei aristotelice, pe care occidentul medieval o va prelua în universitățile sale şi pe care tomismul o va relua[18].

Apropo de filiația tomistă, Trigeaud susține că a încercat să reconstituie conexiunile şi tranzițiile între *natura lucrurilor* şi *natura omului* pe care Villey le ştersese din perspectiva lui, şi a atribuit astfel o altă semnificație tomismului, destul de îndepărtată de cea pe care Villey ar fi „forțat-o" într-o filiație aristotelică sau mai degrab „de-o manieră excesivă" în romanism. De pe atare poziție, Trigeaud a denunțat riscul prin care o definiție de tip villeyan, ce este (cu mult dincolo de intențiile sale) mai mult teoretică

---

bunuri" (J. M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 123). E vorba de ceea ce latinii numesc justiție comutativă. Justul ca anume egalitate – egalitate *„ce este tradusă printr-o concluzie logică care generalizează datele rațiunii, asupra experienței faptelor, ghidată de intuiția ideii justului în natură"* (J.M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 123). Arta dreptului ca *ius suum cuique tribuere*.

18 Este interesant că, pentru juristul francez, ea ar coincide cu metoda urmată de către filosofiile legate de teologiile monoteiste; el remarcă astfel aici o convergență asupra analizei *naturii lucrurilor* ca fundament al justiției juridice pe care, în Evul Mediu, ar fi susținut-o şi cele trei mari tradiții: iudaică, creştină, islamică. Trigeaud apreciază şi că înnoirile celei de-a doua scolastici spaniole din sec. XVI – de la Suarez la Vitoria, De Soto, Molina, Vasquez, Lugo, Perez –, în practica *dreptului natural*, au conservat legătura cu *ius in re* vehiculat de Roma, în ciuda unei înrudiri de vocabular ce a putut să dea de gândit că această şcoală a intrat în tiparele idealismului post-cartezian ce pretindea să o combată. De fapt, Trigeaud susține că, în apropierile cu privire la comentariile lui Aristotel şi cu privire la formulele lui Ulpian extrase din Digeste, începând de la Thomasius sau Leibniz, „terminologia devine „subiectivistă" de ambele părți, deşi nu e gata să facă să apară ca la neo-scolastici referința deliberată la lucrul purtător al scopului său, şi exigența însăşi a justului prin grilele astfel admise. Dar ce se vede în aceste două expresii, dacă nu traducerea unui *drept secund* (legat de subiect) care se pliază la un *drept primar*, *ius* derivat din destinația obiectului însuşit, în respectul statutului său natural, şi izvorât dintr-un raport de egalitate între acest bun şi acelea imputabile altor patrimonii?" (J.M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 125).

decât filozofică[19], poate ajunge la un pozitivism veritabil al *naturii lucrurilor* şi poate conduce la justificarea unui liberalism economico-politic[20] ce survine împotriva sensului omului. Pentru Trigeaud, esenţialul este admiterea „unei referinţe la *natura omului* în interiorul unei filozofii de drept ce se revendică a fi drept umanistă, dar care nu vrea să adere la o versiune idealizantă a acesteia: adică la o concepţie subiectivistă – aceea care a servit de pretext lui Villey pentru a elimina orice subiect şi i-a făcut pe scolasticii spaniolii Suarez şi Vitoria să treacă drept nişte subiectivişti incorigibili (ceea ce autorii laicismului francez Iluminist au acreditat mereu în opinia lor)"[21].

Cât priveşte *legea naturală*, Trigeaud consideră că o manifestare a *legii naturale* survine prin Tragici, la care termenul *polis*, inseparabil de *dike* şi fără încetare legat de *themis*, ca instanţă voluntară şi decizională, traduce o mediere universalistă a fiinţei, revelatoare a actului său şi a mişcării sale teleologice purtătoare a justiţiei[22] (J.M. Trigeaud, *P. J. D.V.*, p. 126). *Legea naturală*, ce poate părea nescrisă, dar e rostită prin ordinea ce mişcă cetatea în sânul *cosmos*-ului, nu se realizează în planul eticii politice decât în formula egalităţii fiecăruia cu ansamblul celorlalţi.

---

19 Trigeaud face o distincţie între filosofia dreptului ce se întoarce către sursele metafizice, teoria dreptului ce se mişcă speculativ cu privire la dreptul natural şi ştiinţa dreptului care operează asupra propoziţiilor normative şi asupra a ceea ce constituie dreptul zis pozitiv.

20 Apropo de liberalismul economic, Trigeaud aminteşte şi teologi şi filosofi ai dreptului care au rechemat la primatul *legii naturale* asupra *dreptului natural*, a naturii omului asupra naturii lucrurilor, ca argument pentru „a evita contradicţiile neo-liberale ale omului aservit ordinii economice ale pieţei, o ordine ce nu este mai puţin o ordine ontologică a naturii „pure"" (J.M. Trigeaud, *D. P.*, p. 179).

21 „De asemenea, critica villeyiană asupra nominalismului lui Guillaume d'Ockham şi a originii *dreptului subiectiv* în Evul Mediu m-au influenţat foarte mult. Dar eseul meu *Humanisme* a marcat de asemenea o reacţie cu privire la ceea ce n-a încetat să apară în acelaşi timp insuficientă filozofic şi prea limitat în optica lui Villey – ce nu era decât o metodă preconcepută pentru a se apropia de un drept patrimonial în spiritul acestuia din urmă" (J. M. Trigeaud).

22 Trigeaud consimte că conceptul acestei ideii luminează peste natura omului a cărei socialitate – *relaţionalitatea* este constitutivă – şi a cărei tendinţă dinamică reflectă o legalitate internă pe care legea externă are misiunea să o proclame. Această lege fixează măsura egalităţii prin raportare la sine însăşi sau la o umanitate comună, o măsură căreia nu-i este interzis să se particularizeze după circumstanţe „individuale (urmând puterile specifice a fiecărei naturi individuale)" (J.M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 126).

Trigeaud susţine că această *lege*, opusă de Antigona lui Creon, de Eteocle lui Polynice, de Darius fiului său Xerxes, *lege* pe care Solon a pretins să o transcrie în constituţia Cetăţii, *lege* ce caracterizează şi Republica lui Platon şi e prezentă la Aristotel ca sursa justiţiei generale[23], este *legea* unei naturi în om ce, însă, depăşeşte omul. Juristul francez ţine să precizeze însă, că e vorba de o natură dată şi nu de una creată: „e vorba de o natură ce este identificabilă cu o esenţă, cu o *universalitate asemănătoare* ce poate cu uşurinţă să devină un gen suficient, dar care nu este asociată imaginii celui cu Totul Altul, Diferitului în fiecare". De fapt, acesta crede că filosofia greacă niciodată nu a putut să gândească *acest om,* ci numai *umanitatea*, precum în cazul lui Aristotel „atunci când tratează *legea naturală* ca valoroasă pentru omul care este omul politic, omul relaţional, omul unui *logos* ordonat acestui adevăr şi scopului pe care îl indică, scopului pe care teologia implicită acestei metafizici îl priveşte ca prezenţă a divinului însuşi în om" (J.M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 127).

Trigeaud remarcă: „*legea naturală* devoalează „binele comun" iar acesta se compune din binele social al omului conform criteriului precedent care arată calea unei *deveniri de sine* prin împărtăşirea statutului umanităţii ideal percepute în exigenţa sa ontologică şi transcendentă: iată ceea ce înseamnă a se conforma „justului şi lui Dumnezeu" – şi ce înseamnă natura omului şi a acestui Dumnezeu unic – *dikaioteros kai theioteros*..." (J.M. Trigeaud, *P. J. D.V.*, p. 127).

Pe de altă parte, în orizont contemporan, juristul francez susţine că, în măsura în care *drepturile omului* se fondează pe *dreptul*

---

[23] Trigeaud mărturiseşte că perspectiva sa iniţială, în demersul de justificare a umanismului generic, a reţinut *natura omului* în accepţia justiţiei generale a lui Aristotel, dar fără glisarea în umanismul pe care îl califică ca particular şi care vizează idealismul subiectivist. „Efectiv, trebuie să consider astăzi că gândirea mea s-a schimbat mult prin realismul onto-axiologic al naturii umane, în sensul umanismului personalist. Această distincţie între natură şi persoană m-a ajutat să promovez progresiv definiţia unei persoane ca „universal diferit", a cărui idee este în prelungirea directă a actului de *ideaţie.* Am abandonat pe Aristotel, sub două puncte fundamentale, preferând să revin la Platon, şi apoi la Rosmini. Mai întâi, în ceea ce priveşte procesul cognitiv, prin recunoaşterea pre-înţelegerii fiinţei şi formarea primitivă a „ideii" sale. Apoi, în ceea ce priveşte individualitatea inerentă a fiinţei personale, în forma sa substanţială, în actul său prim, în refuzul de a-l imputa unei materii secunde" (J.M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, pp. 194-195).

natural, acesta îşi ia temeiul din *natura umană*. Însă, aşa cum am văzut, înainte de a fi sesizat sub acest aspect, a fost prezentat, în universul juriştilor moştenitori ai dreptului roman şi ai metafizicii greceşti, ca stabilit pe *natura lucrurilor*; a lucrului ce desemnează o situaţie tipică dată în experienţa socială. El precizează că în ambele ipoteze ale naturii, fie ca *natură umană,* fie ca *natura lucrurilor*, dreptul zis natural poate fi considerat ca *realist* sau *obiectiv,* pentru că natura corespunde unei realităţi, nefiind înscrisă, deci, în simpla gândire sau în conceptele pure ale acesteia.

Comentariul juristului francez relevă înţelegerea că *dreptul natural* conform *naturii lucrurilor* dă formă valorilor inerente lucrurilor şi se identifică cu aceste valori a căror exigenţă este empiric perceptibilă. Astfel că, paradoxal, deşi este dat ca imuabil, se manifestă numai în devenire, în exterioritate. Un astfel de drept este, după Trigeaud, relativ. Este, prin urmare, aşezat pe „buna partajare" – care traduce *dikaion*-ul lui Aristotel, *ius suum cuique* al lui Ulpian în Digeste – şi exprimă activitatea eternă a fiecărui jurist preocupat spre atribuirea fiecăruia a părţii care îi revine după un calcul al egalităţii sau de împărţire şi repartiţie ce menţine „justul mijloc" (*to meson* al Stagiritului)[24]. Dimpotrivă, *dreptul natural*, ieşit din *natura omului*, pare să fie investit cu un caracter absolut, este marcat de un spirit străin partajării şi diviziunii şi ignoră valoarea egalităţii care postulează o dualitate de termeni corelativi.

Însă, această înţelegere a *naturii omului* prin unghiul de vedere idealist este diferită nu numai prin eliberarea de *natura lucrurilor* şi prin considerarea solitară a omului ca loc al valorilor, dar incompatibil cu un bine absolut, ci şi prin reconsiderarea egalităţii, într-o aplicaţie raţională după un model matematic al fiinţelor umane, a egalităţii echivalenţei inter-subiective ca diferită de orizontul egalităţii proporţionale inter-obiective. *Natura umană,* în această perspectivă,

[24] „Pentru stabili un anumit conţinut al justiţiei juridice, în ceea ce mă priveşte – spune Trigeaud – am reinterpretat conceptul de egalitate transmis de către primii gânditori greci şi de către Aristotel dreptului roman, şi îi datorez lui Michel Villey, al cărui elev am fost timp de trei ani, faptul de a-mi fi revelat acest demers către o abordare realistă şi obiectivă a *ison*-ului şi a *aequalitas*-ului refulate de către raţionalismele moderne".

este un concept, un produs al activităţii gânditoare. Este un statut care fixează tot ceea ce reiese din raţionalizare, fiind făcută din calităţi sau determinări generale. Este omul în general, perceput prin faţa particulară. E vorba de *natura* care a servit ca referinţă *dreptului natural* al proiectelor umaniste ale Iluminismului şi ale marilor declaraţii de drepturi. Este natura subiectului în sine descărnat şi considerat transcendent pentru că emerge dintr-un fond empiric şi sensibil care nu este decât materie[25] – şcoala germană de la Thomasius la Fichte, trecând de la Wolff la Kant, este în acest sens (cf. J.M. Trigeaud).

I.2. Natura umană între realism şi idealism

Trigeaud apreciază că, oricât de puţin ar fi pătrunsă perspectiva dreptului asupra omului de exigenţa metafizică a adevărului, nu-l lipseşte pe acesta de dimensiunea sa personală, ca valoare şi sens înscrise în realitatea sa. Dar, într-o *perspectivă idealistă, persoana* poate lua mai curând înfăţişarea unei *naturi*, ce determină o distingere de sensul persoanei ca individualitate ireductibilă, devenind astfel un obiect investit de către schemele raţiunii ce o structurează (când o asemenea raţiune este cognitivă) şi îi impun o finalitate (când această raţiune devine practică), precizează autorul francez (J.M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 40).

Natura trebuie restaurată în legitimitatea ei substanţială – înaintea criticilor neo-empiriste şi ale şcolii analitice[26], şi înaintea

[25] Această înţelegere a naturii a fost atacată încă din sec. XIX de criticile sociologice, istoriciste, evoluţioniste, pentru ca mai recent şi metafizica existenţialistă să se angajeze împotriva esenţialismului său. Natura umană supravieţuitoare acestor opoziţii s-a constituit ca *substrat implicit* al noilor filosofii axate pe logica structurală, teorii ale limbajului şi analiza sistemelor. A continuat să se desfăşoare sub aspectul limitat al raţiunii formale devenită instrument favorit de constituire a dreptului în structură, în limbaj, în sistem, ajungând la dreptul-maşină care se auto-produce precum la N. Luhmann. E vorba de o *natură umană doar ca raţiune logică*, ca obiectivată şi detaşată de om, ca o „memorie electronică". Un mod de filosofare care ignoră omul pentru a reţine doar raţiunea sa, care tinde să producă şi să reproducă conform ei, eliminând chestiunea originii şi a sensului (cf. J.M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 205).

[26] În atare perspectivă, Trigeaud consideră că s-a căutat promovarea unui standard al *omului nevoii*, al *omului-masă* care nu aderă decât la adevăruri „verificabile" şi care nu este ghidat decât de obligaţiile cuantificate ale grupului,

pretențiilor evoluționiste ce au înlocuit imutabilitatea ființei cu devenirea voinței[27] –, susține juristul francez, care atrage atenția asupra „teoriilor” care confundă rațiunea științifică cu spiritul metafizic, și asupra faptului că natura-substanță poate să prevaleze înaintea unei unități care ține cont de percepția unui continuum, a unei ipseități în om; aceasta este unitatea care caracterizează *natura* ca *substrat de calități* în neîncetată mișcare și în amprentarea accidentelor istoriei. „Or, unitatea este aceea pe care rațiunea care cunoaște o regăsește în realitatea de care ea se teme: unitatea categoriilor” (J.M. Trigeaud, *M. E.*, p. 41). Ceea ce înseamnă că asemenea calități nu au un fundament în realitate, dar și că principiul acestui fundament rămâne opac și obscur analizei[28]. Trigeaud crede că, descoperind *genul* omului, dreptul se mișcă în abstract și în uniformitate, obiectivitatea ca atare netraducând ceea ce face ca omul să încarneze un gen într-o individualitate concretă și vie.

Corelativ unei perspective abstracte, *natura omului* este sediul unei identități care întărește partea sa *relațională*. În acest sens, Trigeaud crede că avem de a face deseori cu definiții solipsiste sau „insulariste” ale acestei *naturi,* care au dominat tradițiile culturale

---

obligații care pot să pară un *„minim de drept natural”* (Hart), și care nu reflectă cu nimic o natură subiacentă. Reflexia filosofiei dreptului este, după Trigeaud, cea care a salvat de la reproșurile care au provocat intoleranța pozitivistă și sectarismul unei obiectivități întoarsă asupra ei însăși, excluzând întreaga referință onto-axiologică.

[27] Trigeaud observă că se profită de înțepenirea într-o ontologie esențialistă de tip iluminist, pentru a o înlocui apoi cu un voluntarism teatral, aureolând voința prestigiilor naturii de la nietzcheism până la nihilismul cu care este strâns unit (J. M. Trigeaud, *M. E.*, p. 40).

[28] Ceea ce rațiunea declară că aparține naturii omului, ca unitatea împlinită în fiecare, este bine ancorată în realitatea umană, purtătoare a acestei realități ca importantă pentru ea, în întreaga sa densitate ontologică, dar acționează întotdeauna ca un element pe care rațiunea îl determină și îl configurează funcție de capacitățile sale de a prelua realul. Unitatea obținută sub calificativul de *natură* ce înglobează în ea o serie de componente variate, care să fie sensibile sau morale, acelea ale unui *gen*, deoarece rațiunea nu știe decât să remonteze genul și să cuprindă în conceptul începând de la care se reconstruiesc aspectele particulare ale fenomenelor observate. Genul conține analitic tot ceea ce poate să deducă și să treacă de la implicit la explicit sau la deschis, dar el nu devoalează niciodată ceea ce este genul, ci el exprimă principiul comun raționalizabil. Este ceea ce îl diferențiază de *esență*: unitatea sa rămâne logică și ea nu înseamnă decât interiorul unui grup de elemente asemănătoare, și nu coincide cu universalitatea ca veritabilă cauză ce este capabilă de îmbrățișarea unor genuri distincte (cf. J. M. Trigeaud).

moderne înainte de trezirile istoricismului, sociologiei şi filosofiei de la *Erlebnis*, sau înainte de reacţiile rosminiene la kantianism (J.M. Trigeaud, *M. E.*, p. 42). După autorul francez, aceasta s-a datorat în principal influenţei cartezianismului şi în acelaşi timp presupoziţiilor neo-stoice şi nominaliste, dar a ţinut şi de o teologie reformată şi iezuită a Creaţiei şi a Căderii iluzionate cu un *status purae naturae* chiar dacă din perspective de interpretare opuse...

„A regăsi legătura orizontală cu aproapele a fost tot atât de dificil ca reînnoirea unei legături verticale cu Dumnezeu, în lipsa unei disocieri bine limpezite între *natură* şi *persoană.* Cu toate acestea, în ciuda rupturilor de durată introduse între ordinea transcendentă a divinităţii şi ordinea imanentă a naturii create, sensul relaţiilor sociale a putut fi stabilit progresiv. Dar el nu s-a reconstituit decât în prelungirea unei *generecităţi* a naturii, ca un efect al raţionalităţii sale, ca factor al unei identităţi unde această raţionalitate se reconciliază cu ea însăşi" (J.M. Trigeaud, *M. E.*, p. 42).

Trigeaud consideră că în acest fel este vechea învăţătură aristotelică a animalului „rezonabil" şi, în consecinţă, „relaţional". Şi în schema antică via Cicero a devenit criteriu al justului *conformitatea cu generalul* pe care raţiunea îl poartă în ea, ca marcă a formei sale (J.M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 129).

Cu alte cuvinte, identitatea oamenilor, acceptată în natura lor sub privirea dreptului, se întemeiază pe legătura care uneşte fiecare individualitate sesizată în asemănarea dată de către medierea raţionalităţii generice. În acest sens, „va fi imposibil să se discearnă o alteritate mai profundă, aceea asupra căreia insistă o teologie nu atât naturalistă sau deistă, cât *personalistă* şi *hristică*, întoarsă spre diferenţa absolută a unicităţii, singura universalitate în spatele identicului uman" (J.M. Trigeaud, *M. E.*, p. 42).

În acelaşi timp, rolul acordat raţiunii a dus la evitarea sensibilităţii, care nu mai este privită în demnitatea ei, iar critica nominalistă medievală (Occam) a preparat terenul debarasării de viziunea lumii esenţelor şi a valorilor încarnate (J.M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 129). *Noul drept natural* a luat astfel locul *legii naturale*, fiind legat de modelul caracteristic stoicismului târziu care a primit o justificare filosofică prin metafizica carteziană a *bisubstanţialismului* propice

diviziunii între corp şi spirit (ratio)[29]. De altfel, Trigeaud consideră *idealismul* o apariţie tardivă sub impulsul stoicismului de la sfârşitul Antichităţii şi sub înrâurirea criticilor metafizicii clasice venite din orizonturile medievale ale nominalismului şi voluntarismului[30] (J.M. Trigeaud, *P. J. D. V.,* p. 126).

Mutaţia stoică este un eveniment interesant, în sensul că sub efectul moralei stoice s-a produs o răsturnare spectaculoasă a interpretării – cu repercursiuni asupra legăturilor între dreptul natural şi dreptul pozitiv, dreptul obiectiv şi dreptul subiectiv – ce a dus către o nouă lectură a *legii naturale* ca *lege a omului* (şi ca lege etică şi politică înainte de a fi juridică). Trigeaud sesizează că, odată cu această răsturnare stoică, aluzia la *natura lucrurilor* dispare, dreptul fiind situat progresiv în prelungirea unei etici a *legii naturale* care se exprimă ca rectitudine a raţiunii *genericiste*. De acum încolo, în om, natura sa este fundamentul exclusiv. Însă, trebuie spus că e vorba de un înţeles al naturii ce încetează să mai fie expresia unui principiu onto-axiologic subiacent (J.M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 128). Natura apare, astfel, ca produs al gândirii, iar idealismul este consumat prin identificarea şi confuzia gândirii cu realul.

„Dar cine este acest om nou a cărui faţă îşi face apariţiae deja prin prosopon-ul stoicismului mijlociu? Acest om nu este o persoană, o persoană juridică conform unei noţiuni fixată definitiv. Acolo nu este vorba decât de o substantificare imperfectă a persoanei. Imperfectă pentru că ea urmăreşte să

---

[29] Trigeaud crede că filosofia germană a imprimat o orientare decisivă *dreptului natural raţional*: „ea a demonstrat inutilitatea, incoerenţa reflexivă a eforturilor de conciliere a două substanţe, raţiunea şi empiricul, şi finalmente a epurat tradiţia *jusnaturalistă* formată în secolul XVI de tendinţele sale neo-stoice, de aspectul lor psihologizant, revelând suveranitatea raţiunii capabilă să furnizeze din propriul său fond un conţinut şi o finalitate, fără a avea să le caute în sensibilitate. Raţiunea este întoarsă asupra ei înseşi, generalitatea ei este înţeleasă ca un principiu suficient, considerându-se că ceea ce e exterior ei nu e decât materia actului său în care poate descifra numai mijloacele de afirmare. O a doua amputare a omului a fost operată".

[30] „Toţi cei care prextează mărturisirea umană pleacă cu uşurinţă de la o idee de la un sentiment, urmând calea estetică a teatrului, preferând universalitatea fiinţei umane cunoscută în forma sa de existenţă şi nu în conţinut, ce în universul greco-latin nu se deschide către transcendenţa celui cu Totul Altul ca în monoteismul iudeo-creştin, care nu trebuie confundat cu genul produs de raţiune în maniera modernă a idealismului german, ca mod de gândire îndatorat îndepărtatelor influenţe stoice" (J.M. Trigeaud).

trateze persoana precum natura umană, de care ea se distinge, şi să confunde substanţa sa cu cea a naturii umane, în timp ce substanţa autentic personală se va sustrage, în radicalitatea şi în ireductibilitatea ei, faţă de tot ceea ce face/alcătuieşte substanţialitatea naturală: de generalitatea sa, de conceptualitatea sa, de raţionalitatea sa, care sunt tot atâtea semne ale abstracţiei sale. Persoana este, în acest caz, natura sau omul, generic vorbind. De unde un ***umanism al naturii*** *care se disociază strict vorbind de* ***umanismul persoanei****, aşa cum va apărea el într-o altă tradiţie. Dacă persoana se reduce la natura omului, ea este aceeaşi în plan juridic şi în plan metafizic. Stoicii reluaţi de Cicero sesizează o unitate care corespunde apercepţiei sintetice a conştiinţei la dictamina unei recta ratio morale, prescriind în mod universal îndatoririle morale şi juridice"* (J.M. Trigeaud, *M. E.*, p. 57).

De altfel, pentru Trigeaud, cartezianismul – mai ales prin bi-substanţialismul care separă *corpora* şi *cogitata* şi care stabileşte această sciziune chiar în interiorul omului definit prin *res cogitas*, sursă a adevărului şi a valorilor – este la originea gândirii *jusnaturaliste moderne* care, de asemenea, integrează aportul/contribuţia stoicismului (J.M. Trigeaud, *M. E.*, p. 58).

Juristul francez arată, pe de altă parte, şi că în plan antropologic apare o substituire a gândirii intelective de către gândirea raţională, o trecere de la *noesis* la *dianoesis* (J.M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 128), dar şi o „de-realizare" şi o „dez-ontologizare" de care idealismul a profitat pentru a stabili primatul omului, dar care a promovat numai raţiunea umană, abandonând puterile intuitive ale intelectului[31] (J.M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 129). Astfel, persoana devine/este subiectul care se conformează raţiunii şi se supune voinţei acesteia, atingând un maxim de abstracţie datorat caracterului raţional al naturii şi caracterului conceptual care a transpus-o. *„Persoana a fost natură, iar această natură s-a impus puţin câte puţin ca raţiune, instrumentul genericului"*[32] (J.M. Trigeaud, *M. E.*, p. 59).

---

[31] „Din punct de vedere metodologic, „persoana" se constituie, astfel, independent de orice instanţă transcendentă, ea posedă o autonomie deplină în elaborarea legilor dreptului pe care ea şi le dă şi care sunt creatoare de drepturi. Onto-axiologic vorbind, ea tinde să fie mai mult *moralis* decât *physica* la Grotius, Pufendorf şi la toţi autorii Şcolii olandeze şi renane" (J.M. Trigeaud, *M. E.*, p. 58).

[32] Trigeaud consideră că *persoana-natură* nu este ficţiunea pe care ar sugerea-o o lectură nominalistă paralelă idealismului ce conduce foarte curând la pozitivism, ci este produsul unei experienţe dominată de raţiune, „chiar dacă această experienţă se termină la Kant prin a nu fi decât experienţa interioară şi transcedentală

În plus, „etica naturii conduce la exaltarea modelului legislativ mai mult decât cel al dialecticii pretoriene, *autoritas* şi *imperium* mai mult decât *iuris-dictio*”. Ceea ce are ca efect promovarea operei de „pozitivizare” a naturii ca transmutare a exigenţelor raţiunii în exigenţe ale dreptului; exigenţe ce, spune Trigeaud, sunt adesea „mijloace” şi nu „rezultat”, şi determină justiţia comportamentului în sensul *conformităţii*, ca „rectitudine” în raport cu aceste mijloace *generalizabile* pe care raţiunea le prescrie (J.M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, 128). Astfel, ceea ce e drept este „faptul”, acţiunea dreaptă (khatortoma, recte factum) ca adaptare la *legea raţiunii* (recta ratio), care este ea însăşi o putere dreaptă de conducere.

„În voluntarismul hegelian, *desubiectivizarea* procedeului de constituire a dreptului natural raţional pare definitiv desăvârşită prin ideea „realizării” genului, a umanităţii abstracte, sau a sub-categoriilor ce o compun, ce se fondează pe *recunoaşterea* grupului, *în măsura obiectivizării raţiunii ca putere a generalului.* Totuşi, trebuie ca grupul să piardă conţinutul său istoric pentru a dobândi perfecţiunea sa în expresia sa juridică etatică şi pentru a se putea constata în structurile sale punctul de realizare ultimă a dreptului raţional (J. M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 130). De unde un *formalism complet al raţiunii* în procesul său. El semnifică identificarea cu o formă deja obiectivă şi beneficiară a legitimităţii unui *consensus*: Statul. Prin derivaţie, însă, Statul de drept poate deveni astfel sinonimul unei instanţe care este judecător şi parte a dreptului căruia ea se consideră că i se supune şi care nu a provenit din ea” (J.M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 130).

Trigeaud semnalează aici riscul introdus prin această nouă schemă, unde *natura* ca referinţă este asimilată formei logice a discursului raţional şi unde ea este creditată de o pozitivitate

---

a lui Sollen”. Ea are deci o semnificaţie substanţialistă, afirmând/evidenţiind o fiinţă şi o valoare la baza ordinii juridice, ordine ce a încetat de a se construi pe o natură externă a cărei dimensiune este fizică sau materială. *„Această substantificare compensează cu siguranţă ceea ce a fost în mod exagerat neglijat despre persoană şi anume concepţia aristotelică şi romană. Dar greşeala sa este de a se mulţumi cu raţionalitatea abstractă în generalitatea sa, în genericitatea sa, fără a pune la socoteală faptul că natura poate exprima un dat individual subiacent, o substanţă mai profundă şi rebelă la abstracţia cu care se (de)numea persoana. Aproprierea de persoană, cea moştenită de la idealism, este închisă oricărei alte realităţi vii”* (J.M. Trigeaud, *M. E.*, p. 59).

imediată din care un acord, de asemenea formal, este constatat. „Aceasta este prefigurarea unui reducţionism care pare în acelaşi timp imputabil puseului neo-kantian, prin pozitivismul normei la Kelsen şi mai târziu la Schmitt. Singură „validitatea" externă, de preferinţă a unei „justiţii", a unui sens sau a unui conţinut va fi considerată; ea va uzurpa locul naturii: ea va fi astfel zis substantivizată"[33] (J.M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 130).

Însă, după juristul francez, o perspectivă a riscurilor şi a pericolelor se conturează în această înţelegere a omului ca funcţionalizare; funcţionalizare ce propriu-zis reflectă şi determină o alienare a naturii sale. Aceasta întrucât se produce o mutaţie; o mutaţie în sensul că *natura* omului se resoarbe într-o „funcţie" ce este determinată de către un scop exterior ei, sub numele de scop/sfârşit al omului, un scop care traduce un statut abstract şi reifiant.

Interesant este faptul că Trigeaud consideră că această „natură" posedă aici înţelegerea „persoanei" în concepţia primitivă de mască, de rol, ca primind *a fi*-ul şi *necesitatea de a fi* din principiile ancorate în realitatea socială, ca fiind secretate de către ansamblul de practici în curs (J.M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 131). „De la această pseudorealitate artificială şi astăzi vulnerabilă deturnărilor mediatice, realitate ţesută din „relaţii" colective, dar din relaţii ce nu epuizează decât puţin din bogăţia concretă şi autentic „reală" a raporturilor inter-individuale, se naşte un profil de om care este *toată lumea* şi în acelaşi timp nu este *persoană/nimic*" (J.M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 131)[34].

În fapt, elementul comun al numeroaselor curente convergente şi uneori în aparenţă antinomice[35] consistă, după Trigeaud, în

---

[33] Trigeaud precizează astfel că teoria normativistă îndepărtează *natura* pentru ca să „*renaturalizeze*" forma pozitivă a regulilor, împodobită cu calităţile ontologice ale acestei naturi defuncte, „până la a proteja de o manieră echivocă în *„suveranitate"* atributul infinităţii substanţiale, ce nu este de acum înainte decât acela al *conceptului ideii*, dar drept „pur"". Teoria normativismului se pricepe la elaborarea unui *concept al conceptului* şi tinde la o radicală închidere faţă de reflexia filosofică, cea care asumă dialectica unui conţinut, a unui sens just, de a cărui idee este exclusiv capabilă.

[34] Un profil impus prin raţiunea coincidentă cu istoria, sau cu modul în care această raţiune însăşi a tratat istoria în sensul a ceea ce vrea ea să fie istoria sa.

[35] Nu e vorba de ceea ce corespunde numai dezvoltării idealismului desăvârşit în modelul hegelian. Ci se implică aici, în perspectiva juristului francez, *„şi participarea raţionalismelor mai moderate care l-au prefigurat în parte, chiar dacă le-a renegat (acela*

refuzul admiterii faptului că *natura omului* poate să fie *funcţie a unui principiu subiacent ei însăşi*, un principiu căruia îi este expresia inteligibilă, un principiu al fiinţei şi al valorii sesizabil sub numele de *persoană*, dincoace de manifestarea sa fenomenală (J.M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 131).

Pentru Trigeaud, natura poate oferi numai date generalizabile, dar nu universale, constând în pure mijloace (nevoi alimentare sau instincte de conservare, aspiraţii morale sau libertatea de posesie etc.), în vreme ce scopurile, finalităţile sunt de raportat asupra persoanei subiacente. În acest sens, el denunţă riscul asociat unui *fals drept natural* ce ignoră dimensiunea metafizică a *singularului personal* şi care crede că poate să întemeieze justiţia numai pe *natură*. „Această primă tendinţă cade în injustiţia unei prime separaţii care confundă partea cu întregul, mijloacele cu scopurile: care tratează natura prin raport cu persoana, în maniera în care pozitivismul tratează rezultatul voinţei „pozitive”, dreptul recunoscut, în raport cu natura care îl inspiră. Dar, în fapt, acest veritabil *pozitivism jusnaturalist* a precedat, pe scurt, pozitivismul. El a inaugurat această metodă potrivit căreia punctul de plecare al justiţiei depinde de subiectivitatea umană care refuză să se instaleze în fiinţa care îl depăşeşte” (J.M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 133).

Dimpotrivă, juristul francez susţine perspectiva unui *personalism* care „asumă tradiţiile teo-ontologice din care s-au născut consideraţiile că fiinţa omului este mai întâi persoana ca *universal şi ireductibil singulară*, ceea ce impune cu atât mai mult gândirii, dar şi voinţei, obligaţia de a se supune pentru a respecta cu generozitate singurul sediu al diferenţelor, al alterităţii”. Important de precizat că în acest demers gândirea este condusă astfel încât să nu asimileze *diferenţa personală* cu o *diferenţă a naturii*; altfel spus, o singularitate care este deplină cu o individualitate sau o specificitate care este relativă, care relevă un gen. Mai mult, justiţia acestui drept natural recufundat într-un atare *personalism* invită la „a recunoaşte că diferenţa superioară pe care nici un drept nu o poate afecta fără să fie întinată de injustiţie este aceea ce trece între primul venit şi mine

---

al lui Locke îmbăiat în empirismul nevoilor, sau acela al lui Kant legat de categoriile subiective), şi chiar drepturile naturale realiste care au uitat în trecere sursa lor şi care sunt aliate Luminilor (caz tipic de neo-tomism european apropiat de cercurile leibniziene)” (J.M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 131).

însumi în considerarea singurului fapt existenţial, mai mult decât ceea ce trece ca *secundar*, din punct de vedere al modalităţilor naturii, prin consideraţii *genereciste* (de rasă sau naţionalitate)" (J.M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 133).

Trigeaud vorbeşte, astfel, de un pozitivism ce promite o persoană reală, ce-şi defineşte realitatea sa ca precedând naturalitatea sa, ce asigură justa tranziţie la pozitivitatea sa (J.M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 134). Este de precizat că, în această perspectivă, „se respinge cu atât mai mult un nou tip de reducţie, tipic realismului sau idealismului naturii umane, altfel spus *jusnaturalismele* ce converg între ele, şi la care se raliază cu plăcere „teoriile justiţiei" (Rawls, Dworkin, Ricoeur, Habermas...), care se propagă astăzi ca să corijeze excesele empirismului analitic ce aveau să compromită întreaga referinţă la o „natură", argumentul/în cauză Naturalistic Fallacy (J.M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 134).

De altfel, *natural fallacy,* distrugând referinţa la natură, a adoptat implicit o referinţă la voinţă. „În planul cunoaşterii sau în plan ontologic, argumentul *natural fallacy* oferă argumentul autorităţii secretând un veritabil dogmatism, înlocuind natura cu faptul, explorează originea voluntară a faptului pentru a dezvolta şi hipertrofia rolul voinţei în argumentarea forţei şi în creşterea pozitivităţii acţiunii" (J.M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 142).

Abordarea *natural fallacy* faţă de jusnaturalism se petrece ca şi cum raţiunea sa de a fi – *natura* – s-ar fi pierdut şi ca şi cum n-ar avea nici o justificare înaintea sa. Ceea ce implică o închidere în sine-însăşi şi o afundare în jocul complezent al actelor de limbaj (J.M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, 142). De fapt, Trigeaud consideră că „nici un argument critic nu a agitat mai mult filosofia dreptului decât „eroarea naturalistă"", însă „din marile reproşuri făcute *jusnaturalismului* este frapantă absenţa considerării noţiunii de persoană ca principiu al naturii ce o exprimă şi o justifică" (J.M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, 137).

Să spunem şi că Trigeaud vorbeşte nu numai de *persoana denaturalizată,* ci şi despre *repersonalizarea naturii*[36].

[36] Trigeaud constată existenţa unei complicităţi între *dreptul natural*, ataşat naturii raţionale şi exclusive, în moda neo-tomismului european de sec. XVIII şi a Iluminismului, şi concepţiile pozitiviste ale *naturalistic fallacy*. Teza *jusnaturalistă* este prezentă în perspectiva elementelor care îi permit confruntarea cu teza

I.3. Depășirea personalistă a naturii omului

Trigeaud constată că există un efort de reconstrucție a subiectului de drept și a personalității juridice ce, de obicei, nu scrutează fundamentele naturale și culturale[37]. În acest sens, el susține că trebuie interogat inclusiv discursul miturilor și al legendelor care au impregnat moravurile unei societăți. Suntem chemați, astfel, la o revenire către o natură a omului conformă unei concepții primitive care să își recupereaze sensul (și sursa) și care să reașeze la locul potrivit rațiunea formală care a robotizat omul, pregătind înstrăinarea și transformarea sa într-un sălbatic.

Cum am văzut, în argumentarea juristului francez, un sens autentic realist, obiectivist și personalist trebuie să fie preferat unui sens idealist[38] sau subiectivist care favorizează refuzul adevărului deplin, care are o atitudine relativistă și care ajunge să se abandoneze adevărurilor impuse de către „fapte", de către istorie. Din această perspectivă, pentru acesta, *dreptul natural* include *dreptul omului*, dar *dreptul omului* este depășit de către *dreptul persoanei*, al persoanei care precede și justifică natura.

Trigeaud crede că personalitatea juridică trebuie percepută în deplina sa profunzime, ca *substrat onto-axiologic*, și nu numai sub

---

pozitivistă. Însă, la rându-i, ea este vulnerabilă, întrucât invaliditatea discursului dezvoltat în numele *natural fallacy* vine deopotrivă cu recunoașterea necesității revizuirii unui drept natural ce și-a uitat rădăcinile metafizice; ceea ce ar corespunde expresiei *denaturalizării persoanei ca să repersonalizăm natura*. Una este implicată în cealaltă, dar se diferențiază de aceasta din urmă printr-o realitate proprie, care trebuie prezumată chiar în lipsa puterii conceptuale de a o sesiza (J.M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 138).

37 Trigeaud arată că la Colocviul internațional de la Udine (1988) realitatea omului ca *subiect de drept* a apărut confundată cu „individul empiric". Au existat însă și alți contributori care au încercat să reabiliteze conținutul „natural" al conceptului de *subiect* moștenit din tradiția aristotelică și tomistă trecând la interpretările kantiene. Hoyos Castaneda consideră că istoria conceptuală *a personalității juridice*, reconstituită pe baze teoretice, nu trebuie lipsită de referințe explicite la fundamentele metafizice personaliste ci, dimpotrivă, trebuie să urmeze cu claritate presupozițiile ontologice ale personalității (J.M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 174). Hoyos restituie adevărul persoanei într-un grad de neatins de către definițiile raționaliste, evitând glisarea și amalgamarea persoanei și naturii (cf. J. M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 175).

38 Trigeaud ține să precizeze că e vorba de o formă coruptă, de o deviație a idealismului ce vizează forma sa subiectivistă și nu pe aceea obiectivistă, pe care el o atașează *realismului inteligibil* (Platon, Malebranche, Rosmini, Lavelle...).

fenomene, ci chiar şi sub *natura* ce, în perspectiva sa, poate ea însăşi să apară ca funcţie a raţiunii generalizante[39].

Pentru a accede, însă, la *persoana* dincolo de *natură* e nevoie, după Trigeaud, de un efort de reflexie ontologică care să-şi reia originile platoniciene[40]. Trebuie, astfel, încercată discernerea unui element mai profund decât „natura", mai real, un element radical, care să traducă diferenţa sau singularitatea de sine, dincoace de categoriile de care întotdeauna este posibil să se lege pentru ca să se situeze pe scara aşa zis „ştiinţifică". E vorba de preponderenţa unei experienţe primitive a fiinţei, asemenea celei exprimate de ideaţia metafizică, ce transcende experienţa gândirii raţionale şi discursive.

Dar acest demers, conform lui Trigeaud, nu apare decât sub influenţa preocupărilor de teologie monoteistă, dar nu atât ale teologiilor divinului imanent, cât ale divinului transcendent, cu fundament în Revelaţie, ce participă la creaţia lumii, în primul rând a omului. Trigeaud vorbeşte de o identitate personală ce aparţine profunzimilor insondabile, inefabile, considerată de el într-o tradiţie proprie patristicii, a lui Toma d'Aquino sau Rosmini (J.M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 134).

Juristul francez arată cum natura omului poate fi întâmpinată de către teologia catolică asociată unui obiectivism al fiinţei şi al valorii ce devoalează rădăcinile naturii în persoană, ca principiu mult mai profund. O înrădăcinare care îi conferă omului adevărata sa dimensiune, oferind cea mai bună garanţie împotriva degenerescenţei naturii şi împotriva raţionalizării şi formalizării acesteia, ce a

---

[39] Trigeaud urmăreşte analiza lui Berti asupra subiectului, conceput de Richard de Saint-Victor ca *existentia* şi de Toma d'Aquino ca *subsistens*, şi a persoanei asimilate cu fiinţa şi nu cu un „mod de a fi". Salvatore Amato critică înţelegerea *subiectului* la modul cartezian ca *res cogitans* – acuză consecinţele sterilizării gândirii juridice, reificarea subiectului ca număr şi cifră, tehnicizarea ce uită de sensul omului, confundându-l cu activitatea productivă, şi reducerea *logos*-ului la *ratio*, ce arată vulnerabilitatea cartezianismului în apropierea corpului, corp maşină sau corp materie – şi încearcă depăşirea lumii uniformizant abstracte a subiectului gânditor spre deschiderea lumii relaţionale şi solidare a intersubiectivităţii (J.M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 176).

[40] „Fiinţa ce se descoperă în adevărul său ca „al treilea termen" sub genul care îl redă, îl face inteligibil, şi care permite să sesizeze calităţile externe, ca universal incomprehensibil în conţinutul său, şi chiar ca „Totul Altul" de care vorbeşte în alt plan Biblia, dacă se trece de la ordinea cauzelor la cea a creaţiei" (J.M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 132).

dus la transformarea omului în cadrul arenei tehnologice într-o existență utilitară, într-un agent de producție sau de consumație, în care natura sa nu este decât o *funcție* anonimă şi numerotată, prevăzută astfel de către sistemul ce o domină. Pentru Trigeaud, considerarea lui Hristos ca noul Adam care asumă două naturi din care una comună nouă, ca ființă care conduce la admiterea necesității persoanei sub natură, persoana (un ipostas) căreia îi este arhetip, este calea de a sesiza persoana ca pe cea care poate fi socialmente şi juridic respectabilă şi demnă.

„Cărarea Adevărului şi a Vieții obligă deci la depăşirea naturii pentru a decela persoana, o persoană care este *imago Dei*: imaginea lui Hristos consubstanțial cu Tatăl. Şi întreaga acțiune umană vizând în particular căutarea bazelor unui drept natural şi stabilirea normelor unui drept pozitiv promovant al drepturilor omului trebuie, în ecou la această definiție teologică a umanității noastre, să se conformeze cuvintelor Apostolului: „Noi suntem chemați să ne asemănăm lui Hristos" (1 Co. 11.1)" (J.M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 206).

Trigeaud crede că pentru elevarea *dreptului omului* la *dreptul persoanei* care îl înveleşte şi îl explică, reflexia asupra lui Hristos Omul Dumnezeu nu este de evitat, dacă se doreşte prevenirea glisării către diverse tipuri reducționiste ce reproduc, apropo de om şi natura sa, numeroasele erezii (arianismul, dochetismul) comise asupra subiectului Hristos. Întrebarea sa este dacă nu cumva formele acestor erori vechi se repetă fără încetare în decursul timpului. *„Concepția dreptului natural și a drepturilor omului nu este ea analogic afectată de modul singurei întoarceri la esența omului, care nu este în natura ci în persoana sa ce oferă mijlocul de a le evita?"* (J.M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 207).

Cât priveşte *natura*, Trigeaud consideră că în realitate ea se compune din multiple puteri, relevând diverse tendințe corporale, psihice sau morale care le traversează; dar aceste puteri, ca şi aceste tendințe, nu primesc principiul energiei şi al mişcării lor către obiectul lor decât de la *persoana* care nu încetează să se manifeste şi în care ele descoperă exclusiv rațiunea lor de a fi. Prin persoană sunt ele îndepărtatele derivații; prin urmare, ele participă şi îşi au aportul lor, justificare lor prin împrumut al ființei primare a omului,

de la a sa *primeitate*[41] personală (J.M. Trigeaud, *D. P.*, p. 190). *Natura* apare ca expresie a *persoanei*, ea vizează, „face să existe" şi să se realizeze actul fiinţei inerent personalităţii subiacente[42]. Natura este reabilitată fără a o confunda cu persoana care îi conferă valoare şi sens, dar în raport cu care rămâne numai un mijloc, un instrument, o materie. *„Persoana se ajută de natură ca act de putere: ea actualizează toate calităţile sau determinările abstracte sesizabile pe care această natură le conţine ca tot atâtea potenţialităţi care, fără ea, rămân inerte şi repliate asupra ei însăşi"* (J.M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 208).

Trigeaud consemnează că *dreptul natural* inspirat de către catolicism[43] poate să integreze învăţătura referitoare la natura omului

[41] Trigeaud foloseşte termenul cu sensul de ceea ce are întâietate fundamentală, ca totalitatea unui început sau a unităţii de sens. Foloseşte legat de persoană şi termenul de *personeitate* pentru a se demarca de *mêmeté* empiric şi de *ipseitatea* transcendentală, ca şi de *mienneté* a lui Ricoeur.

[42] „Mecanismul este foarte simplu. El duce, fără să devalorizeze, la a considera natura ca fundament al unui ansamblu de elemente tranzitorii care nu ştiu să se autojustifice. Dimpotrivă, autonomismul idealist prezintă inconvenientul de a suscita întotdeauna justificări *genereciste*, adică parţiale, pentru că oamenii sunt „mai mult sau mai puţin" avantajaţi de către puteri şi tendinţe ale naturii, şi pentru că categorizarea antrenează riscul excluderii sau „horse côte" (după cum se văd tristele efecte în naiva *Theory of justice* în modul unei politici corecte de nostalgie lockiană). Singurele elemente absolute, susceptibile de a fi autentic justifiante, se situează, înainte de natură, în persoana care o inspiră. Tot ceea ce se află de aceea în natură este prezumabil just, pentru că este indiferent sau axiologic incolor: tot ceea ce este *natură* este *mijloc* declarat just şi drept al omului numai prin justificarea, prin finalitatea plasată în persoană. Orice obiect care vizează natura (ex. sănătatea corpurilor devenit un drept obiectiv) este luat ca mijloc cum e orice mijloc servind acestui obiect (mijloc de mijloc; ex. produse farmaceutice). Dreptul se limitează la introducerea criteriilor de egalitate în repartiţia acestor mijloace şi a mijloacelor acestor mijloace, ţinând cont de statutul lor. Dar el trebuie să aibă convenit în prealabil criteriul demnităţii, şansa sau binele absolut situat ab initio în persoană. Prin egalitatea tratată a priori ca demnitate orice mijloc al naturii participă la persoană, dreptul face fiinţa omului ca persoană fără să-şi aroge, diferit de idealism, puterea de a decide demnitatea sa şi de a decerna titluri prin subterfugiile sub-genurilor (umanitate, cetăţenie, etc.)" (J.M. Trigeaud, D.P., p. 190).

[43] „Sensul unei doctrine a dreptului natural şi a drepturilor omului referite la persoană ar fi, deci, acela de a pune deplin în operă a ceea ce ar face ca injustiţia atentatelor la această persoană să dispară, atentate care trebuie trăite ca atentate la Dumnezeu din inima omului. Ceea ce răneşte omul în persoana sa este o injurie faţă de acest Hristos iremediabil prezent în istoria oamenilor" (J.M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 214).

care provine din persoană. În această perspectivă, *dreptul natural* este fondat pe persoana din care își trage forța obligatorie și care fondează la rândul său *drepturile omului*, astfel că, primind modalitățile lor din natură, vor beneficia de un caracter *absolut* care lipsește dreptului ieșit din *natura lucrurilor*, și de care era în mare parte lipsit *dreptul natural* atașat unei *naturi umane* scindată față de persoană și livrată unei generalități abstracte, abandonată, ca și *natura lucrurilor*, calculului unei rațiuni ca măsură a egalității ce face din fiecare un asemănător, un identic[44]. Dreptul natural în manieră absolută, inalienabilă și obiectivă va fi „tot ceea ce persoana actualizează în natură și tot ceea ce natura înțelege din această vocație. Dreptul este înțeles ca întreaga expresie a persoanei în/și prin natură, ce merge în planul biologic și psihologic, dar începând de la persoana *„care nu poate deveni decât ceea ce în întregime este deja”*[45] (J.M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, pp. 209-210).

---

[44] Din punct de vedere al persoanei, Trigeaud arată că dreptului îi repugnă diviziunea și partajul, afirmând un bine în sine care nu depinde de nici un altul și care nu are nevoie să se conformeze nici unui etalon exterior în vederea oricărui echilibru. „Persoana însăși este absolută: un necondiționat în legătura sa cu gestul creator. Dacă de egalitate se poate vorbi, ea are o semnificație foarte particulară. Ea presupune, bine înțeles, egalitatea din care relevăm limitele imputabile valorii sale logice; ea implică această egalitate în ordinea unui drept patrimonial și față de dreptul pozitiv însuși, înaintea căruia fiecare trebuie să fie în poziție similară. Dar ea cere mai mult în planul respectului omului: ea reclamă ca el să fie perceput ca persoană, altfel zis în individualitatea sa ireductibilă, în misterul a ceea ce ce Karol Wojtyla numea, în *Persoană și Act*, „ne-reiterabilul’”. Trigeaud arată, astfel, că egalitatea constă în a putea admite că fiecare e o particularitate, sursă de superioritate sau inferioritate față de alții, datorită compoziției naturii sale cu persoana sa. Fiecare trebuie tratat ca posedând tot ceea ce comportă natura sa umană, dar ca fiind învelită de persoana care nu are nici o asemănare – stadiu care nu pare să străbată declarațiile de drepturi din care vine și al căror discurs se întemeiază pe omul natură, pe care rațiunea conceptuală l-a cucerit (J.M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 210).

[45] Trigeaud consemnează și trecerea în plan moral, cultural și politic, „fără a intra într-o inutilă enumerare care își extrage concluziile din principiile cunoscute, indicând prin drepturile primordiale cele mai vulnerabile și susceptibile interpretări edulcorante ce permit omorârea realității acoperind în cuvinte: expresia gândirii sau de opinie, accesul la informație, la bunuri culturale, la învățământul deschis față de dimensiunea sacră a omului, la posibilitatea de a munci și de a afla o muncă nerepetitivă, la proprietate și la bogăție, în fine, care nu ar ști să susțină drepturi decât dacă ar traduce o exigență personalistă, și nu una individualistă sau socialistă, ca singurul mijloc de a se ridica la ființa și viața prin care

Trigeaud ţine, totuşi, să precizeze că *dreptul natural* care se întemeiază pe persoană nu are un caracter idealizat la modul absolut, întrucât el integrează *dreptul natural* care este pur şi simplu ancorat în natură, şi, astfel, este prizonier limitelor şi supus mijloacelor finite puse la dispoziţie de către aceasta. O altă restricţie a caracterului absolut ar reieşi din aceea că *dreptul natural* este completat de un drept pozitiv care e situat ineluctabil într-un câmp relativ prin aspectul său sancţionator. „Dreptul natural formulează exigenţe valoroase prin ele însele, principii sau criterii obiective de judecată axiologică autentică absolută, necondiţionată şi din această privinţă el este identic cu o etică: el revelează legătura juridicului şi a eticii care se stabileşte prin intermediul fiinţei personale şi prin ceea ce posedă prin sine”(J. M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 212). „Dreptul natural va fi, însă, absolut prin ceea ce aşteaptă de la dreptul pozitiv ca adecvare riguroasă la conţinutul său. Dar dacă dreptul pozitiv „afirmă” ceea ce rezultă dintr-o voinţă care determină drepturile, fixându-le în tratate, nu este acesta un decupaj care poate lovi năzuinţa absolută a dreptului natural? După întregul drept natural, voinţa care „pozitivizează” acest drept nu ar şti să-şi extragă forţa obligatorie din ea însăşi; ea împrumută valoarea sa din justul naturii, persoanei care comandă, chiar dacă ea corespunde unui consens; ea nu este, într-adevăr, decât un mijloc, precum dispoziţia de drept pe care sfântul Toma o numea „raţiunea de drept” şi nu drept, i.e. just”.

I.4. Relaţia după natură şi relaţia după persoană

Un concept ce reclamă o necesară aprofundare este pentru Trigeaud şi acela de *relaţie*.

Juristul francez observă că *jusnaturalismele* care neagă persoana, ce se grăbesc să confunde abuziv persoana cu natura, reducând existenţa la esenţă, dincolo de angajamentul pe o cale realistă şi de respingerea idealismului şi a „robinsonadelor” sale la modă în sec. XVIII, utilizează cu poftă termenul de *relaţie*.

„Este delicat să degajăm această articulaţie între două genuri de relaţii” (J.M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, 178). Ea retaie distincţia între persoană şi natură şi explică aceste două feţe pe care justiţia le poate oferi.

---

persoana este reflectată sau, cum zice sfântul Pavel, de cei care se folosesc de lumea aceasta ca şi cum nu s-ar folosi deplin (I. Co. 7, 31), în veritabilul spirit al sărăciei evanghelice” (J.M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 211).

Salvatore Amato, conform lui Trigeaud, nu ţine la o *relaţie* ce poate fi exclusiv extrasă din ceea ce modernitatea postcarteziană numeşte natură, ci cheamă dincolo de ego-ul hipertrofiat la restabilirea sensului relației în tradiția originară antică, în maniera aristotelică, tomistă, rosminiană, respectiv cea a sec. XX reînnoită de către Buber, Jaspers, Arendt. Dar acest demers Trigeaud crede că „se poate întinde dincolo de distincția între natură și persoană la *relația specifică* inerentă „acestei *„diferențe"*, acestui *singular* aşa zis *absolut* care este *persoana. Relația pe care filosofia și teologia patristică a detașat-o de raporturile intersubiective concepute în modul schimbului și al reciprocității, pentru a o stabili în ordinea transcendentă a darului și iubirii între persoane ce se recunosc în diferența lor"* (J.M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 177).

Trigeaud arată că de la concepţia prin care persoana este efectiv o relaţie, după vocabularul tradiţiilor teologice şi filosofice din spaţiul iudeo-creştin, această relaţie a ajuns să corespundă unei relaţii sociale, unei relaţii de dependenţă, unei relaţii care dublează schimbul sinalagmatic al juriştilor. Or, Trigeaud consideră că aceasta ar corespunde perfect *relației* la care sunt atașate natura umană şi dreptul ce o urmează, numai că ea introduce în deplină evidenţă un sens greșit din punct de vedere al persoanei subiacente. Căci, spune el, dacă această persoană este *relaţie* în calitate singulară şi nu generică sau specifică, în calitate de *autor* şi nu de *actor*, o asemenea *relaţie* este realizată ca *dar* şi nu ca *schimb*[46].

Trigeaud apreciază că dacă „a deveni ceea ce eşti" desemnează un proces de justiţie absolută, este legitim ca această devenire să se adapteze la o altă devenire în sens invers: obligaţia de a ţine cont de diversele solidarităţi cărora natura şi dreptul le sunt tributare şi care se supun unei scheme de relaţie interesată (J. M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 135).

46 El sesizează, totodată, o ierarhie între *a fi* şi *necesitatea de a fi*. Sens în care, persoana capabilă de *dăruire*, actualizând mişcarea sa de viaţă, vine înaintea persoanei aptă de *schimb*, ce primeşte „ale sale" în ordinea de drept după natură sau după dreptul pozitiv, întrucât aceea o justifică pe aceasta. „Principiul care orientează are întâietate față de principiul care constituie, pentru că el nu constituie decât în sensul unei direcţii prealabil date, însă nu-l va urmări până la sfârşit funcţie de inevitabile limite. Mai mult, pozitivismul nu poate înregistra în întregime adevărul naturii, nici naturalul, *a fortiori*, aspirațiilor persoanei de a deveni ceea ce este" (J. M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 135).

Propriu-zis, juristul francez propune o articulare între *persoană*, *natură* şi *drept* ce presupune un acord de complementaritate, cu considerarea că primul termen, anume persoana, se exprimă prin următoarele două, ca întregul prin părţi, reflectându-se în întregime prin fiecare din ele.

Pe de altă parte, Trigeaud observă în orientarea politică sau de morală socială a justiţiei raţiunea pentru care persoana se identifică prin specificul său de relaţionalitate sau intersubiectivitate. Însă, dacă *relaţia* este o caracteristică constitutivă persoanei[47], ea nu epuizează toată realitatea prin aceasta[48]. În plus, el consideră că morala socială substantivizează persoana, tratând-o ca având o valoare în sine şi nu o valoare de împrumut. Dar paradoxal, însă, în acest demers, e vizată propriu-zis natura omului: o natură care posedă mai multe caractere raţionalizabile şi abstracte, condiţionându-i inflexibilitatea, de unde caracterul relaţional. Ori persoana nu se poate identifica (cu această natură). Mai mult, aşa cum am văzut, natura omului nu poate fi privită în mod separat de persoana care trimite la o substanţă diferită, mai radicală, cu neputinţă de a se supune/plia aceleiaşi generalizări conceptuale.

De altfel, el semnalează faptul că numeroase curente în epoca modernă s-au angajat în reabilitarea unei naturi efectiv relaţionale. Şi aceasta s-a produs ca reacţie la tendinţele idealizante ce au reuşit să plaseze omul într-o stare/condiţie de solitudine fictivă/ireală.

De remarcat că persoana este văzută de Trigeaud în mod succesiv, după două sensuri.

„Pe de-o parte, conform justiţiei juridice, ea este lipsită de orice substanţă şi este în întregime relativă substanţei lucrurilor (care adesea implică influenţa

---

47 Ciuro Caldani exprimă cu hotărâre personalismul invocând cu necesitate protecţia „fiinţei integrale” în individuaţia sa şi în elanul dragostei gratuite în sensul unei *persoane-relaţii* (J. M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 178).

48 Ea nu o percepe decât indirect sau *in obliquo*, în limbaj tomist. (În mod) Direct, persoana este dimpotrivă individuală şi incomunicabilă. Astfel este de fapt persoana sub natura de care trebuie disociată, chiar dacă ea informează această natură şi dacă această natură o exprimă. *„Dar ceea ce pe ansamblu această evoluţie critică a arătat este în acelaşi timp imposibilitatea de a confunda persoana şi natura : ea a acuzat ireductibilitatea şi transcendenţa uneia în raport cu cealaltă. Dar nu într-atât încât una să se lase absorbită de cealaltă ; omul oricât de relaţional ar fi, nu se lasă absorbit de către societate şi de morala pe care o reglementează.* (...) *Membru al unui corp social din punctul de vedere al naturii, îşi este suficient sieşi din punctul de vedere al persoanei”* (J. M. Trigeaud, *M. E.*, p. 56).

voințelor/dorințelor individuale), iar, pe de altă parte, după justiția proprie moralei sociale, natura omului se detașează de persoana sa pentru a constitui o substanță originală, incluzând socialitatea. Dar, în ciuda acestor distincții, semnificația justiției juridice trebuie să fie mult mai pe larg înțeleasă. Justiția generală relevă mai întâi virtualitățiile de aplicare la drept, mai întâi de toate pentru că ea (justiția) are misiunea de a-l limita și de a-l completa; iar persoana redusă la natura relațională are, astfel, o semnificație în același timp juridică. Apoi, jusțiția pur morală, provenind dintr-o morală individuală centrată pe singura natură în ireductibilitatea sa profundă, poate, la rândul său, să fie prezentată ca fundamental adecvată justiției juridice, cu condiția de a depăși un drept natural inevitabil relativ, în scopul de a sesiza în persoană însăși principiile sale absolute, în unitatea juridicului și moralului, în ordinea universală a ideii, din care nici o soluție de drept pozitiv nu poate pretinde a fi dedusă. Aceasta este identitatea dreptului juridic și a persoanei, sau a lui **individual universal** *care va permite evitarea tendinței de a reduce persoana la natură, la universal, atitudine caracteristică unui idealism care s-a închinat cultului omului generic".*

Nu în ultimul rând, omul ca vatră a relațiilor nu doar orizontale, ci și verticale, se întoarce spre *dar*, prin imitație analogică (sau participare) față de modelul creator, un model care se prezintă ca o icoană, ca persoană întreagă (J. M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 177). O relație în asemenea accepțiune trece prin fenomenologia comportamentului (J. M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 178).

De altfel, după Trigeaud, modelul greco-bizantin al *prosopon*-ului e cel care fixează cel mai bine intuițiile iudeo-creștine, conducând către sursa deplinei relații în interioritatea substanțială, și permite să se recunoască depășirea acestei interiorități către o obiectivitate a unei ființe încă mai radicale decât demersurile conjugate ale arhetipurilor platoniciene și *a priori*-ului rosminian (J. M. Trigeaud, *M. E.*, p. 72). El semnalează în acest model *o altă specie de relație* (a cărui referent este o *singularitate fără partajare*) și nu doar un acces la ideea unui universal al ființei personale dincolo de manifestarea fenomenală și relațională din planul interdependenței juridico-politice.

Trigeaud susține că relațiile pe care le îmbrățișează această universalitate personalistă au o întindere mult mai largă decât relațiile ce decurg din natură. Aceasta pentru că *„subiecții sunt co-participanți, fără restricțiile introduse de către rațiunea care se afișează ca metresă a*

toleranței concomitent cu dreptul pe care-l recunoaște unora și îl retrage altora, întrucât nu e aptă să funcționeze decât în interiorul unui grup pe care generalitatea sa l-a circumscris: grup masculin, grupul ființelor dotate cu conștiință, grupul național, grupul celor ce muncesc, grupul celor ce exercită o activitate rentabilă..." (J.M. Trigeaud, *M. E.*, p. 48). În sens personalist, Trigeaud susţine că *relaţia* dobândeşte o importanţă specifică, întrucât sub aspectul său cel mai elevat *„este marca proprie a persoanei și reflectă actul său de viață, revărsarea sa, emanată din ființa personală, neducând după sine niciodată o reciprocitate (sau sinalgamaticitate), un schimb (comutativitate). Ea exprimă capacitatea dăruirii de sine însăși, gestul, fără întoarcere sau contrapartidă, pură creație; imitație, de altfel, a relației verticale ce unește persoana creată cu transcendența divină, prin medierea ipostasului hristic"* (J. M. Trigeaud, *M. E.*, p. 49).

II. Persoana şi masca pe scena juridică

II.1. Prosopon vs persona

Trigeaud explorează sensul termenului de *persoană* pornind de la grecescul *prosopon* şi observă că în generalitatea sa termenul trimite uneori la un element natural cu referinţă la un aspect interior, alteori la un element artificial ce se acordă aspectului exterior. *„Uneori la Homer sau la Tragici (Euripide, Hippolite), acesta vizează fața umană, fața propriu-zisă, în realitatea sa fizică și concretă; uneori, așa cum remarcăm la Aristotel în comentarii ce nu lasă locul nici unui echivoc, el se atașează figurii abstracte prin care omul real poate fi acoperit cu masca de teatru și de aici a rolului pe care îl simbolizează"*[49] (J. M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 51).

Cât priveşte latinescul *persona*, conform lui Trigeaud, termenul pare a uni esenţa, fiinţa, substanţa cu bunurile dobândite, acumulate, sens care ar proiecta lumina înţelegerii asupra genezei juridice a persoanei, concepută ca un statut al raţiunii ce transpune un rol socio-economic. Aceasta face să se înţeleagă că a fi persoană în conformitate cu dreptul înseamnă a beneficia de *iura* în funcţie de

[49] „În prelungirea primului sens, pluralul „prosopata" pare a face aluzie la imaginile strămoşilor, priviţi prin urmare în individualitatea lor. Dar această conotaţie dublează pe cea a *imago* din latină din uzul târziu al limbii greceşti de la Roma. De cel de-al doilea sens de „prosopon" putem apropria, în schimb, încă de la început, termenul „ousia". Acesta semnifică esenţa sau fiinţa, substanţa; dar constatăm că desemnează la fel de bine şi bunurile dobândite, bogăţia constituită/acumulată" (J. M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 51).

bunurile patrimoniale. Juristul francez insistă însă că trebuie păstrate şi valorificate şi întrebuinţările ulterioare ale terminologiei greceşti la care va adera patristica şi din care se va dezvolta teologia trinitară „reţinând dubla semnificaţie de *prosopon*, dar asociindu-l cu νπό – σταἰζ”. Acesta ar fi un sens care ar conduce la admiterea unui accent mult mai individualizat al substanţei şi al persoanei.

Este interesantă, în demersul lui Trigeaud, căutarea provenienţei lui *persona* din toscanul sau etruscul Φpersu[50] a cărei derivare, însă, din grecescul *prosopon* acesta o consideră incertă. Φpersu este masca în spatele căreia se disimulează acest sinistru actor. Este personajul jucat ce oferă succesiv sau simultan două feţe opuse: una diabolică cealaltă comică[51]. Deşi prin cea de a doua faţă pare a înceta să mai fie diabolic, el nu încarnează în nici un caz un element divin, precizează Trigeaud.

În mod diferit de grecescul *prosopon*, *persona* nu ar trimite la faţa naturală şi individuală, ci trimite mai degrabă la faţa artificială, adică la mască[52]. Dar într-o manieră globală, dacă ea asumă în totalitatea sa tradiţia în care ea se înscrie, persoana suferă o dublă influenţă, oscilând în permanenţă între doi poli: cel diabolic şi divin, exterioritate şi interioritate, aparenţă şi entitate/existenţă, general şi individual.

---

[50] Φpersu este numit un personaj străin mascat care se găseşte în mai multe morminte din regiunea Taraquinia, aici descoperindu-se numele acestuia. Φpersu este ghidul şi arbitrul ce poartă un veşmânt vizibil şi grotesc.

[51] Pe de o parte, Φpersu ca orchestră de veritabile sacrificii umane; s-ar putea spune o imagine a morţii. Numele său seamănă de altfel cu Persephone, amanta lui Hades; profilul său apare adesea pe urnele funerare. Şi, pe de altă parte, Φpersu care râde, dar „acele râsete care uneori sunt necesare pentru disimularea tragicului care compensează oroarea crimelor lui Φpersu, devine astfel, prin această faţă, eroul obişnuit/de rând al reprezentărilor teatrale (Atellanae, de Terence, Pomponius sau Naevius) sau al *ludi maximi* de circ sub aspectul lui Mandacus cu maxilarele uriaşe/enorme” (J. M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 52).

[52] „De la mască, a fost uşor de trecut, aşa cum indică întrebuinţarea elenistică, la rolul care îi este adecvat, la personajul jucat; iar după scena teatrală, ne-am ataşat foarte repede la această scenă care este legea/dreptul unde fiecare primeşte un rol pe care îl îndeplineşte în funcţie de binele pe care-l reclamă a fi recunoscut sau menţinut, unde nici unul nu ia poziţie faţă de celălalt decât prin medierea unui lucru care fixează în mod obiectiv conduita sa şi starea/poziţia sa, drepturile şi obligaţiile care-l compun/alcătuiesc. Aceasta este distincţia fundamentală a lui *ius* între *res* şi *persona* aşa cum o ilustrează Cicero” (J. M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 54).

Însă, dacă Dreptul are nevoie totuşi pentru a se constitui de această abstracţie, ce pare a promite alunecări/deplasări către primul aspect în detrimentul celui de-al doilea, această abstracţie se stabileşte, după autorul francez, fie plecând de la o experienţă a *naturii lucrurilor* la care persoana este condusă să se adapteze, fie plecând de la un om privit generic în sensul confuziei conceptelor de *persoană* şi *natură*. *„Dar niciodată ea nu interzice referinţa la un dat care o depăşeşte, la un principiu ontologic de bază, la sursa/izvorul acestei vieţi ale cărei aparenţe/înfăţişări de mască pot fi, în fond, numai o expresie ascunsă”* (J. M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 54).

Evident autorul francez crede că numai trecând de lumea măştilor şi a jocurilor lor de apariţii, se poate ajunge în cea mai profundă parte a unei „persoane” şi se poate înţelege cum se concentrează în aceasta sensul unei justiţii care domină absolut orice ordine juridică şi politică (J. M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 54).

II.2. Masca autonomă ca sursă a injustiţiei

Cât priveşte abordarea conceptului de mască, Trigeaud face o distincţie între măştile care conotează evenimente [53], cele care reprezintă un chip uman şi cele care încarnează puteri din ordinea naturii. Însă, în cele mai multe cazuri, masca reprezintă o prezenţă umană sau face referire la un spirit, la un erou sau o divinitate. Măştile personalizate, distincte de sub categoria măştilor mortuare – cărora li se acordă aceeaşi interpretare, însă la nivelul unei familii

---

[53] Pe de o parte, masca ar putea semnifica un eveniment ce prezintă o legătură cu experienţa concretă şi trăită, pe care o împrumutăm personajului evocat, iar acest eveniment nu poate fi confundat deloc cu un fapt contingent şi episodic din istorie; propriu-zis, este un eveniment primordial şi pune în scenă un prim act fondator al universului, lucru remarcat frecvent în Africa, Malaezia, precum şi în America; în acelaşi timp, acest act explică o veritabilă naştere a lumii juridice şi politice, şi din acest motiv, având rolul de emblemă a identităţii, permite fiecăruia să-şi înţeleagă originea şi locul său în cadrul sistemului social în care se naşte; efectul portului acestei măşti, care ca şi la Dogoni, „se agită în piaţa publică şi pune în scenă marşul lumii”, are rolul de a da naştere unei mişcări de identificare a riscului şi de conformare cu un anumit model, chiar dacă acesta din urmă nu este umanizat în mod direct, şi desemnează condiţia cosmică a apariţiei naturii umane... Iată cine reuneşte în final sensul elenic de informaţia ontologică, unde se înrădăcinează din când în când cuvintele, termenii „cosmos” şi „polis”, şi care generează conştiinţa unei paternităţi obiective (J. M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 55).

şi nu a unei societăţi – sunt prezentate într-o caracteristică comună care desemnează o fiinţă „individualizată" şi nu una generică (J. M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 57). O înţelegere reducţionistă a măştii este dată de reducerea acesteia la o simplă funcţie de participare ludică la o comedie socială convenţională ce în spectacolul realizat activează preluări artificiale.

E ridicată şi chestiunea interpretării măştii ca instrument de cunoaştere care permite întoarcerea la origini şi la identificarea unei paternităţi. Se vorbeşte, astfel, de masca ce devine „valoare testimonială a fiinţei şi a existenţei sale", absorbind în temeiul său paternitatea a tot ce este şi a tot ce trebuie făcut (J. M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 59).

Pe de altă parte, masca care nu desemnează un eveniment cosmic, ci redă umanitatea *aparentă* şi nu pe cea propriu-zisă, fie ea de un anumit tip (legendar, eroic sau sacru) sau a unui om determinat, grupează sub această noţiune mai multe tipuri de măşti, cu precizarea că masca, în accepţiunea cea mai limitată, corespunde mijlocului celui mai adecvat al tipizării virtuale şi incomplete a stilizării (J. M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 60).

Când masca este redusă la o astfel de aparenţă, confundată cu omul sau cu suportul, şi nereconciliată cu sine, dreptul traduce ceea ce se numeşte o *funcţie juridică* (J. M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 61). *„Masca permite deci introducerea anticipată a unui drept patrimonial sau extrapatrimonial ca unul formal, independent de avantajul oferit, făcând abstracţie de natura sa. Astfel, masca nu reprezintă dreptatea, ci „modul nativ de existenţă a omului în raport cu legea""* (J.M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 62).

Dar, insistenţa este orientată în direcţia prezervării *persoanei substanţiale* prin eliminarea oricărei rupturi prin care masca ar putea să-şi declare autonomia. *„Căci realitatea măştii nu este în sine, ci în ceea ce o precede: în persoana demascată, defuncţionalizată"* (J. M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 62). De aici, un demers care vede în autonomia măştilor o sursă de injustiţie.

„Există măşti singulare, cele care reflectă persoana defunctului şi care desemnează prezenţa sa individuală, măşti-portret, pre-icoană, care sunt cel mai adesea exprimate semnificativ prin ochi şi prin privire. De la aceste măşti, pe care noi am fost tentaţi să le luăm ca modele ale ideii de „persona", până la ideea de respectare a integralităţii sale metafizice, se poate spune că acestea implică o persoană substanţială, şi care, mai mult, este singulară, nu generică,

traducând în întregime dreptatea inerentă şi absolută prin această persoană afirmată, astfel, în totalitatea sa existenţială"[54] (J.M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 63).

Dialectica aparenţei şi a fiinţei, a naturii şi a persoanei, a măştii şi a referentului capătă relevanţă în ceea ce priveşte autonomia măştii ca temei al injustiţiei, ca injustiţia aparenţelor decupate de fiinţă[55], ca o comedie a rolurilor ce survine atunci când masca nu mai traduce exigenţa ontologică internă, ci funcţionează în serviciul competenţelor exterioare (J. M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 65). Se afirmă, astfel, că aceste figuri deformate, degradate până la grotesc, ajung până la violenţă prin înstrăinare de adevărul măştii. Se precizează, totodată, distincţia între masca făcută pentru fiinţă şi cea pentru neant, sens în care se cheamă la „o victorie asupra forţelor violenţei şi declinului", printr-o trimitere la *a fi* şi *necesitatea de a fi*, la „paternitatea justiţiei, care tinde să producă o sublimare arhetipică a rolurilor şi a actelor jucate" (J. M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 66).

Trigeaud explorează şi domeniul iniţial de aplicare a lui *prosopon* ca mască, ca rol, ca relaţie, în sensul problematicii semnificaţiei sale exterioare în ordinea de drept. Reflecţia sa se desfăşoară înspre

[54] Însă „măştile non-evenimenţiale, cu globi oculari lipsă sau cu privirea absentă, sunt mult mai uşor urmărite de riscul unei rupturi de instanţa lor referenţială care este „persoana", urmând o mişcare progresivă de simplificare şi abstractizare, analogă celei care ataca pe negândite „drepturile", atunci când măştile se detaşează de ceea ce le-a creat, sursa justiţiei de unde îşi iau principiul de funcţionare. Este riscant să conferi măştii un statut independent contrar scopului pentru care a fost creată şi, contrar competenţei sale, să-i vezi un discurs şi o structură care poate fi acceptată (cum ar spune Kelsen „nu contează sensul") şi să înregistrezi convingerile în curs, contingente şi factice. Masca mărturiseşte o necesitate a justului care ţine discursul – precum „dike" al reprezentărilor tragice investeau „logos-ul" prin „prosopata" teatrului grec" (J. M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 63).

[55] „Acestea sunt măştile elenice ale lui „Gorgo", rudă cu Persepone, şi cu forţele sale satanice care sunt, de asemenea, la baza unui „phersu" livrat în jocurile sale crude. (...) În aceste reprezentări diabolice, masca nu ezită să „mimeze" supranaturalul neautentic. (...) Se accentuează mereu marcarea paralelismului dintre dezvoltarea puterilor vieţii, care sunt persoanele şi paternitatea reală, a căror ordine nu se modifică deloc, dar se actualizează şi se realizează, şi dezvoltarea fatală a puterilor tenebroase ale distrugerii, asupra cărora procesul fixează pentru prima dată ruptura *autonomizantă* ce nu reuşeşte să recunoască principiul de a fi şi care se angajează în eroarea vederii părţii ca întreg (J. M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 66).

aprofundarea tranziţiei, a mişcării, a trecerii *prosopon*-ului de la interior spre extrerior în sensul unei deveniri sociale şi juridice.

El crede că însăşi vocabularul care iniţial a introdus cuvântul „persoană” (gr. Prosopon, tosc. Phersu, lat. Persona) indică clar sensul ambivalent de care nu s-a depărtat niciodată acest concept şi care totodată va fi moştenit de jurişti, de teologi şi de filosofi (J.M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 132).

Referitor la ideea de rol asociat persoanei, el arată că „persoana” este cea care joacă şi care este, deci, „acţionată” în virtutea unei mişcări, fie dinspre *a fi,* fie dinspre *necesitatea de a fi* prin impuls din exterior. „Însă când omul nu se reduce decât la acest „personaj”, la această „mască”, injustiţia pândeşte: ea semnifică o ruptură între aparenţă şi fiinţă, o comedie de jocuri livrând capricii de interese, o funcţionalizare prin care suportul măştii, singularitatea fiecăruia este aservită întreprinderilor grupurilor şi subgrupurilor. Iată de ce noţiunea de „actor” ia un relief tragic când un astfel de destin îi este atribuit” (J.M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 132).

Trigeaud propune o explorare, în vederea unei depăşiri benefice, care să arate că dincolo de *actor* se află un *autor* al propriilor acte[56], respectiv „această persoană care avea singură, după spusele lui Toma[57], *dominium sui actu*, matrice exclusivă a acţiunii sale, şi care e prefigurată de ceea ce se desemna arhaic printr-o altă terminologie (de la *daimon* socratic, la *numen*, la *imago*, sau *genius* al riturilor funerare), o terminologie care insistă pe realitatea unui *principiu informativ* al umanului (urmând concepţia aristotelică), dar *individual* şi *individuant*, altfel spus de un principiu de *a fi*, total necomunicabil în actul său de viaţă, de un principiu care justifică că fiecare e un „anume” şi nu un „oarecare”(cineva) de comparat cu un altul, de un

---

56 *Autorul* va fi, prin urmare, „unica substanţă, în sensul de ceea ce „sub-zistă” just sub o natură: *universalul* fiinţei ca existenţă de neconceput sau ca ireductibil conţinut sub *genurile* pe care noi i le suprapunem, şi care sunt numai roluri pe care le poate asuma. Această dualitate este în inima misterului trinitar. Ea trece, de asemenea, în speculaţia etică, luând omul ca centrul său de gravitaţie. Şi de acum înainte o referinţă la om, privit în natura sa, prezintă o importanţă originală” (J.M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 133).

57 Trigeaud vorbeşte de o consolidare a demersului său în dez-aristotelizarea lui Toma d'Aquino, „punând în prim plan metafizica sa, a *actus esendi* sau a lui *esse* viu pe care Étienne Gilson a demarcat-o fericit de fiinţa esenţialistă a Stagiritului şi a ontologiilor post-carteziene” (J.M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 195).

principiu care denunţă unicitatea sa ca universală înaintea unor caractere pe care le particularizează în interiorul unui dat al „naturii”, spiritual sau corporal (al conştiinţei şi al voinţei la maturitatea semnelor/gesturilor)” (J.M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 132).

Dimensiunea internă şi cea externă a *prosopon*-ului sunt asociate în argumentarea unui împrumut *„din registrul greco-bizantin, un limbaj vechi atât în metafizică cât şi în teologie, un limbaj paralel cu discursul plastic, şi, în particular, cu această iconografie a Capadociei care a dat naştere aceluiaşi tip de „imagine” sau unui mod de desemnare concretă pentru a aduce prezenţa Unicului”* (J. M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 69).

Cât priveşte tranziţia interior/exterior, mitul grecesc al lui Epimeteus e preluat de Trigeaud ca prototip al persoanei risipite, ce se pierde în exterioritatea inconsistentă, ce renunţă la sine prin pierderea de sine însăşi, în vreme ce Prometeus este artizanul relaţiei ce subordonează întreaga acţiune întoarsă către exterior exigenţelor interioare. E vorba de două tipuri de relaţii. *Relaţia cu lumea* privilegiată de Epimeteus şi *relaţia intra-subiectivă* ce trimite la transcendentalul persoanei individualizate, care desemnează sufletul ca centru al semnificaţiilor eterne şi colective, ce e privilegiată de Prometeus.

Cele două componente ale mitului ar putea, după Trigeaud, să propună indirect, în orizont juridic, o alegere între pozitivism şi jusnaturalism. Astfel, Epimeteus este cel supus fascinaţiei unei voinţe fără fundament şi fără alt punct de reper asupra efectelor pe care le cauzează, iar Prometeus devine cel care se dăruieşte pentru scopul atingerii şi promovării unei naturi comune, natura în care el discerne un principiu prim al justiţiei (J. M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 71). De asemenea, Prometeus s-ar putea impune şi ca tributar unei tradiţii mai cu seamă latină şi de origine stoică (trecând prin Cicero), ce transpare şi din ideile ce sunt transmise mai ales pe calea cartezianismului, ce trădează un anume pozitivism al legalităţii considerat al naturii, propriu-zis al legii raţiunii, acea lege care a ajuns să fie nu mai puţin cuceritoare şi dominatoare decât legea ieşită din voinţă.

Însă, pentru Trigeaud, fondul comun al celor doi termeni este negarea principiului unităţii absolute a justiţiei, şi anume a *principiului prosopologic*; *principiul dikelogic* fiind preferat ca ipoteză secundară, ca principiu izolat şi autonom. Aceste moduri de trecere către drept ar

echivala astfel în ambele cazuri, epimeteanism şi prometeanism, cu o alienare a *prosopon*-ului ce, conform lui Trigeaud, nu dezvoltă niciodată o *relaţie* prin care să devină un „altul", ci numai „ceea ce este"; deci nu poate fi asimilat „altuia comun" care reglementează relaţiile de schimb prin care trăieşte dreptul (J. M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 72). Cu alte cuvinte, această perspectivă de trecere a lui *prosopon* în drept Trigeaud o vede separată incontestabil de epimeteanism, dar şi de prometeanismul[58] care, făcând o confuzie între universal şi general, trimite către *universalimul asemănării*.

Trigeaud atrage atenţia asupra riscurilor „curselor către necunoscut" ale dreptului, atât cele naturaliste, cât şi cele voluntariste. El susţine că manifestările cele mai exacerbate ale epimeteanismului, prezente implicit în descompunerile formaliste, datorate rupturii structurii şi a sistemului propoziţional şi normativ de drept de orice referent, subiect, fiinţă sau *prosopon*, şi ocultării oricărei provenienţe sau surse a sensului, trimit către efectele ultime ale acestor „curse către necunoscut", ce fac ca rezultatele voinţei să fie substanţializate, fără a recunoaşte substanţa (natura) şi fără a putea fi percepute ca expresii ale *prosopon*-ului[59] (J. M. Trigeaud, *P. J. D. V.*,

---

58 Trigeaud vede elementele trecerii lui *prosopon* în drept ca pe o perspectivă ce se distinge de epimeteanismul ce adoptă definiţii *genereciste* asupra fiinţei însăşi şi de prometeismul ce reproduce un mecanism voluntar şi imitant al modului epimetean, pentru că „genul este forma cea mai elevată a voinţei, voinţă care se disimulează în abstracţie", şi pentru că „complexul prometean se hrăneşte în fond din complexul epimetean şi a penetrat toate mobilurile aparent obscure: refuzul de a fi sine, sau tentaţia de a face astfel încât condiţiile sinelui să dispară sub influenţa voinţei grupului, chiar dacă vorbim de un grup efectiv şi istoric sau un grup potenţial şi oniric" (J. M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 73).

59 „Metafizică greacă a pus la punct anumite tendinţe/orientări aristotelice sau raţionaliste, stoice sau neoplatoniciene, a încurajat într-o oarecare măsură *genericismul*: ea nu a întărit cu nimic confuzia dintre „prosopon" şi o natură abstractă, deşi a fost cât de cât elaborată antropologic, sau cât de cât orientată către om, găsindu-se în spatele căilor înrudite cu creştinismul iudaic. „A fortiori" aceasta nu a susţinut nici un tip de epimeteanism, astfel nu i se poate reproşa că ar fi condus sistematic sau insistent către acest tip de „cursă către necunoscut", de efuziune în renunţarea la sine a „prosopon-ului", în cursul dezvoltării sale exterioare sau a trecerii sale către juridic. Dacă „prosopon-ul" a putut fi marcat printr-o singularitate oarecare, compatibilă cu universalitatea ideii şi nu a mai fost identificat la nivel empiric, nimeni nu s-a mai temut să-l perceapă ca pe o concepţie a trecerii sale de la o simplă derivare sau particularizare la modelul taxonomiilor ştiinţifice moderne" (J. M. Trigeaud, *P. J. D. V.,* p. 78). Pozitivis-

p. 79). De fapt, în absența *prosopon*-ului se afirmă puterea voinței de a-şi procura orice înlocuitor sau substitut.

Prosopon-ul este chemat să devină „ceea ce este”, evitând atât epimeteanismul, cât şi „inocența devenirii” nietzcheene şi nihiliste – în care mai întâi este „nimic” pentru ca mai apoi să fie „totul” –, detaşându-se de logicile inversate *„care suspendă ființa în favoarea artificiilor rațiunii genericizante și obiectivizante în cadrul conceptelor de drept și a voinței ce decide efectivitatea lor, ca și cum transpunerea în drept a prosopon-ului nu ar fi altceva decât o „realizare a genului” sau o Wirklickheit a umanității, ceea ce conduce, după cum vedem astăzi prin „Teoriile justiției” anglo-saxone și germane la alte tipuri de dependențe, la alte recunoaşteri exterioare date de către grup, și de către un grup „ales” sau statistic dominant, după criterii agonistice, criterii care pot fi, mai mult sau mai puțin, mărturisite și legate de jocurile „pieței”, sfidând sensul adevăratei universalități a ființei și fiind purtătoare ale unor grave „excluderi” ce se împacă cu neo-rasismul sau neo-colonialismul, ce recurg foarte repede la violențele zise „defensive”"* (J. M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 81).

III. Dreptul de la Roma la Ierusalim

III.1. Cele două cetăți şi dualitatea persoană/natură

În *Roma şi Ierusalim: mitul celor două cetăți*, Trigeaud vorbeşte de cele două cetăți, de Sus şi de Jos, cerească şi pământească, poziționându-se, după propria mărturie, într-un unghi de vedere al credinței creştine[60]. Pentru el, a avea credința creştină obligă la a admite existența celor două cetăți. Mai mult, juristul francez susține

---

mul ştiințific al zilelor noastre, impregnat de orizontul gândirii proprii epimeteanismului, exprimă tendința de a prefera rezultatul fără cauzele sale, punctul de sosire fără punctul de plecare, momentul de după fără momentul începutului (J. M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 80).

[60] Trigeaud susține că nici în prezent acest raport între cetatea cerească şi cetatea pământească nu trebuie calificat drept mitic. Dimpotrivă, un mit este astăzi paradoxal, pentru el, perspectiva care creditează ideea că cele două cetăți în prezent se ignoră: *Civitas Dei* relevă o ordine individuală şi privată, în vreme ce „Roma” este în întregime absorbită în ordinea colectivă şi publică, pur imanentă şi exterioară, abandonată vicisitudinilor istoriei. Trigeaud consideră că acest mit întreține un stil de „atitudine psiho-culturală”, încă frecventă la numeroşi creştini, chiar dintre aceia care exercită o activitate şi asumă o responsabilitate întoarsă către binele social, sau către o formă sau structură juridică sau politică (J. M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 227).

că, întorcându-se la adevărul ființei sale, „creştinul poate descoperi în el însuşi această dualitate”. Pe de o parte, dacă se observă natura sa relațională, omul este un „animal politic” dispus la legături cu societatea al cărei membru este. Pe de altă parte, omul afirmă persoana sa ca principiu de viață „ireductibil şi absolut”, care scapă sub acest aspect cetății terestre şi „se prezintă astfel ca o reflectare, o imagine a persoanei divine, care este plasată în centrul cetății de Sus şi către care converge creația şi tind toți indivizii” (J. M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 228). În acest sens, cele două cetăți nu trebuie să se excludă, nu trebuie să se confunde. Însă, este necesar să se distingă, relația dintre ele arătând o „implicare ierarhizată”. Pentru a stabili combatibilitatea sau coexistența[61] lor „trebuie să regăsim modul raportului care uneşte natura cu persoana, pentru că această dualitate nu este, în fond, decât repercursiunea din plan antropologic a dualității ce se impune în planul ontologiei juridico-politice” (J. M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 228).

Trigeaud consideră că legătura între cele două cetăți nu trebuie interpretată în termeni de juxtapunere, excludere sau convergență parțială, întrucât această legătură este un mister care reproduce misterul trinitar şi pe acela al întrupării, dacă se recunoaşte locul intermediar al Bisericii. Asemănarea vizează, după el, o uniune de aceeaşi natură cu uniunea care se împlineşte în sânul Dumnezeului trinitar, dar este evident că „această asemănare este interioară omului individual, fiecărui om”, ceea ce înseamnă că trebuie să „reconstituim în noi imaginea distrusă sau degradată pe care natura noastră a făcut-o, să citim în noi mesajul cetății lui Dumnezeu ai cărei membri suntem prin *persoana* noastră subiacentă naturii noastre, ceea ce ne redă participarea la Biserică” (J. M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 237).

Cetatea lui Dumnezeu apare, după Trigeaud, în „această dimensiune personală şi privată, înainte de a emerge în dimen-

---

[61] Trigeaud susține că indiferența față de temporal întreține sciziunea între cele două cetăți, pasiunea pentru una compensând dezinteresul pentru cealaltă. Analog, spune el, „persoana în om, icoana lui Hristos” reuşeşte să respingă „întregul elan empiric ataşat naturalismului şi suspect de „umanism””. În acest sens, juristul francez apreciază că ortodoxia manifestă neîncredere față de grija religiei occidentale vizavi de contingent şi subestimează rolul întrupării şi al suferinței care implică mărturia adevărului ce lasă să se întrevadă cetatea eternă prin Cruce, dăruindu-se numai contemplării exclusive ca lumină aureolantă a Muntelui Tabor (J. M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 229).

siunea colectivă şi publică, în prelungirea relaţionalităţii înscrise în natura noastră”. Persoana nu rămâne interioară şi nemanifestată, ci se actualizează, după Trigeaud, în voinţa care „afirmă unitatea mai presus de diviziunile naturii”, într-o voinţă „vie şi concretă care arată că obligaţia de a instaura cetatea lui Dumnezeu nu este anonimă şi abstractă, dar este obligaţia unei persoane în individualitatea sa, a persoanei care poate să asigure că ea se supune nu datoriei, cât „datoriei sale”, datorie de a fi ceea ce este ca imagine a lui Dumnezeu” (J. M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 238).

Persoana este, pentru Trigeaud, finalitatea care ordonează cetatea terestră şi *binele comun* pe care ea îl promite; bine care coincide cu binele persoanei, care este de caracter supranatural, etern[62].

Trigeaud susţine că genul politic şi genul juridic sunt tributare unei valori morale unice şi indivizibile şi, înainte de orice dezmembrare, de orice secţionare – justificate prin inevitabile adaptări la domeniul temporal sub aspectul său social sau patrimonial –, această valoare impune integrarea potenţială în cetate a ceea ce desemnează *orice individ ca persoană*, despuiat de calităţile sau de funcţiile de care natura sa şi relaţiile sale exterioare l-au investit. Ea trebuie să garanteze integritatea existenţei sale sau vieţii sale sub toate manifestările sale, dezvoltând mijloacele liberei sale dezvoltări, al devenirii ca persoană, al dragostei sale faţă de Dumnezeu şi al apetitului său pentru frumuseţe[63]. El susţine că referinţa la

---

[62] Cu privire la penetrarea cetăţii terestre de către cetatea lui Dumnezeu şi la reflectarea colectivă şi publică, Trigeaud susţine că cetatea terestră comportă structuri politice (de morală socială) şi juridice (a justului „particular”, a lui dikaion aristotelic), şi fiecare structură pare să facă să reiasă o exigenţă teleologică, o finalitate de respectat, mai generală, ce ţine de generecitatea naturii omului, care este „binele comun”, dar tocmai această finalitate, în aparenţă ultimă, este de depăşit. Ea este în întregime *formală,* dar realizează condiţii protectoare pentru ceea ce o transcende: *persoana,* în fundamentul său individual şi existenţial, persoana ca act, ale cărei finalităţi ultime, al cărei destin este de asemănare cu persoana divină în inima cetăţii de Sus (J. M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 238). Trigeaud spune că modalităţile politice trebuie să permită *binelui comun* să încorporeze interesele comunitare şi naţionale, dar la un grad mai elevat el întâlneşte o morală fundamentală.

[63] Trigeaud susţine că cetatea terestră care îşi apropie modelul divin al Ierusalimului de Sus prin conversia legii interne pe care o descoperă în persoană nu este o societate îndrăgostită de transparenţa comunicaţională ca Gemeinschaft lui Tönnies sau democraţia lui Jaspers şi Arendt, sau preocupată de a restabili organicitatea fiinţei-în-lume originare, precum *convivencia* lui Ortega y Gasset, sau

cetatea lui Dumnezeu este legitimă numai dacă această cetate este susceptibilă de a fi decelată în fundamentul însăşi al cetăţii terestre – care poate să o trădeze sau să o respingă – şi dacă realitatea subiacentă e considerată ca singura realitate care poate defini valorile superioare, acelea pe care binele zis „comun" nu are alt oficiu decât de a le recepta şi ale căror forme i se aplică pentru a-i asigura fără încetare conţinutul.

Trigeaud vorbeşte şi de cetatea lui Dumnezeu care este înghiţită de cetatea omului, de cetatea lui Dumnezeu ce devine această umanitate a genului abstract şi a întregii acţiuni umane în lume, şi care se poate chiar prevala de o justificare creştină pentru a colabora la dezvoltarea acestei *genericităţi*, o cetate care întemeiază o împărăţie a amorului propriu sub adăpostul amorului Divin. Cetatea terestră evacuează, astfel, cetatea lui Dumnezeu, ocupându-i forma, *„exclude incluzând"*, şi se ataşează de *omul generic şi funcţional* ce nu cunoaşte *„faptul de a fi, de a exista ca persoană, şi, ca atare, de a fi potenţial integrabil în orice cetate"*[64] (J. M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 232).

Trigeaud abordează interesant şi implicaţiile curentului jansenist de la Port-Royal reflectat în atitudinea lui Nicole şi mai ales a lui Domat, care menţin distincţia între cele două cetăţi. Nicole crede că cele două cetăţi se pot întâlni „în parte" prin rolul recunoscut raţiunii – capabilă de a dirija voinţa, împiedicând-o să sucombe în dragostea de sine – şi printr-o recunoaştere a faptului că structurile juridice ale cetăţii terestre sunt opere ale raţiunii ca reproduceri ale structurilor cetăţii eterne. Pentru aceasta, însă, raţiunea trebuie să fie expresia inimii şi să poate să prezinte spontaneitatea sa transparentă ca traducerea amorului Divin.

Trigeaud precizează că nu este vorba aici de nici un raţionalism care să-l imite pe cel dezvoltat sub influenţa Reformei, care va fi

---

pregătită de reînnoirile creatoare ale eroilor şi sfinţilor, ca „societate deschisă", la Bergson (J. M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 239).

[64] Această cetate terestră ce tinde să fie o suplantare a cetăţii lui Dumnezeu – care pare să aibe calităţi ce le împrumută de la aceasta, dar în fond le deviază şi le uzurpă – Trigeaud o vede ca pe un fenomen răspândit în timpurile moderne, dar ca semn al decadenţei. El o vede apărută şi în doctrinele post-medievale ale monarhiei de „drept divin" şi în teoriile recente ale „suveranităţii", „închise într-o concepţie strâmtă şi imanentistă a naturii omului care exaltă această altă natură universală, decupată de orice substrat universal, care este Naţiunea sau Statul" (J. M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 231).

recuperat schemele morale ale stoicismului ciceronian, axat pe *recta ratio*. Spre această cale nouă, care este, după Trigeaud, şi cea caracteristică jusnaturalismului modern, va evolua şi filosofia lui Domat. În atare perspectivă, partea cetăţii terestre care coincide cetăţii lui Dumnezeu corespunde „legilor imuabile" pe care raţiunea le descoperă. Aceste legi, distincte de „legile arbitrare" pe care autoritatea legitimă le stabileşte şi le modifică după bunul plac, conform lui Trigeaud, sunt aceleaşi legi ca cele derivate din *dreptul natural* exclusiv suspendate în *natura omului*. Inima pascaliană cedează, astfel, locul raţiunii carteziene, „iar originea „legilor imuabile" nu va mai fi Dumnezeu Persoana, cât un „Creator", un „principiu ceasornicar" regăsit în toate întreprinderile deductiviste ale Iluminismului şi în savantele codificări ale perioadei napoleoniene". Această versiune jusnaturalistă a jansenismului a inspirat, după Trigeaud, mişcările de idei ale secolului XVIII şi mai departe codul civil ca tip psiho-cultural al juristului francez, fie el legislator, magistrat sau comentator[65].

III.2. De la cetăţenia etatică la cetăţenia europeană şi/sau de la natură la persoană

Juristul francez consideră *cetăţenia etatică* tributară originii sale, adică comunităţii istorice localizate, căreia îi exprimă exigenţele de unitate, ce sunt fixate prealabil în coerenţa unei structuri etatice, prin perceperea a *asemănării în fiecare* (J. M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 286). Astfel, *cetăţenia etatică* recunoaşte o finalitate naturală, care ţine de *relaţionalitate naturală* şi repercutează în drept o determinare naturală în care îşi situează şi justificarea sa[66]. Această justificare,

---

[65] Trigeaud consideră că această întoarcere a „legilor imuabile", implicite în marile coduri, nu poate aduce soluţia aşteptată, întrucât justifică o referinţă la valori externe, la valorile de fapt, puse în practica socială şi istorică. Aceste „legi imuabile" naturale, raţionale pun, după juristul francez, un ecran înaintea valorii existenţiale şi vii a persoanei. Este semnalat riscul de a inversa ordinea cauzelor şi de a proiecta asupra cetăţii lui Dumnezeu conceptele extrase din cetatea terestră, generând o confuzie între esenţele raţionale şi logice şi eternitatea adevărurilor morale. De asemenea, glisarea pelagiană a jusnaturalismului ieşit din Reformă face ca cetatea lui Dumnezeu să fie transmutată în cetatea terestră, prin natura salvată prin virtuţile raţiunii. Apare, astfel, o reducţie a cetăţii terestre la o formă raţională, reducţie pregătită prin kantianism.

[66] Trigeaud consideră că a vorbi despre „integrare" sau „asimilare" presupune a vedea în fiecare ceea ce poate să se înrudească cu toţi sub un profil identic. „*Integrarea* implică faptul că scopul este în afara omului real, existenţial, şi că se

deşi evaluată ca respectabilă, este considerată, totuşi, *relativă*. „Şi este relativă, pentru că natura însăşi este relativă, pentru că depinde de *persoană,* de fiinţa omului numită „*prosopon*""[67] (J. M. Trigeaud, *P. J. D. V.,* p. 287).

După juristul francez, *cetăţenia etatică* juridicizează un dat al „naturii" şi nu priveşte finalitatea ei în ceea ce este omul onto-axiologic, cât „modul în care o privire exterioară, în ocurenţă etatică, are nevoie să-l considere" (J. M. Trigeaud, *P. J. D. V.,* p. 283). Cu alte cuvinte, în această perspectivă a cetăţeniei, omul este perceput sub unghiul unui rol, ca mijloc, ca agent sau „actor", şi nu ca scop şi „autor" al propriilor sale acte. Această perspectivă ce, conform lui Trigeaud, stimulează iubirea de sine şi egoismul propriului apetit, este, după el, subiacentă tuturor sistemelor istorice de cetăţenie care au făcut să prevaleze *voinţa legală sau etatică* fără referinţă la o „natură comună a omului şi într-o excludere a străinului[68] (J. M. Trigeaud, *P. J. D. V.,* p. 284).

Trigeaud punctează aici principalele orientări, trecând prin mişcările „naţionaliste", mişcările organiciste sau sociologice (Mill, Taine, Renan...) ale hegemoniilor artificiale dictate prin cucerire şi războaie, şi pe cele marcate de sentimentul istoric şi câteodată epic care a reanimat sufletul popular (Burke, Savigny, Maistre, Mauras...). În opoziţie cu aceste atitudini, este amintit *cosmopolis*-ul Sofiştilor şi al Stoicilor, şi chiar influenţa Budismului, ce a putut să invoce referinţa la o *umanitate elementară* pentru a îndepărta veritabilele discriminări întreţinute de punctul de vedere al voinţei. Din această mişcare, au evoluat, după juristul francez, drepturile moderne care au sfârşit în a admite că *umanitatea în sine* este un temei şi că *voinţa pozitivă* este ataşată numai modalităţilor acesteia. Acesta atrage

situează într-o natură care corespunde unui rol, unei „măşti" care joacă acest om în reprezentarea abstractă pe care o are („drept natural") sau în comportamentul psiho-sociologic constatat (conceptul de „mentalitate", după Hauriou)" (p. 286).

[67] Pentru Trigeaud, „dacă *cetăţenia etatică* este „persoana morală a persoanei psihice, cum spunea F. Terre, natura (persoana psihică considerată *sub specie politică*) este, la rândul său, elementul raţional din elementul real sau ontologic care este persoana".

[68] Trigeaud crede că străinul trebuie să nu fie exclus nu pentru că el intră în altă categorie, nu pentru că aparţine unui gen similar al altui Stat, ci pentru că el este simbolul simplului „existent" venind de oriunde, care protejează în orice civilizaţie legile ospitalităţii (legea lui Moise, legea lui Manu...) (J. M. Trigeaud, *P. J. D. V.,* p. 285).

atenţia că nu trebuie să ne înşelăm, întrucât nu este decât o diferenţă de grad în procesul de *genericizare*, care este elementul comun, şi care confundă omul fie cu ceea ce *voieşte* el însuşi, fie cu ceea ce se *reprezintă* de acum ca fiind comunul său într-o *„natură”*. Trigeaud spune că, filosofic, această natură, conţinut al titlului juridic, semnifică o identitate, este aşezată pe comparaţie şi asemănare, este funciarmente relaţională, şi obligă la a nu considera individul decât prin raportare la un alt individ şi prin raportare la tot ceea ce formează ansamblul unui „gen” dat; sens în care finalitatea este înscrisă în genul care comandă relaţia şi nu în profunzimea intimă a fiecărui termen pe care-l uneşte. Concluzia lui Trigeaud este că finalitatea *cetăţeniei etatice* rămâne *exterioară* omului, ea este *socială* (natura fiind aristotelician asemenea) înainte de a fi propriu *politică*.

Prin urmare, *cetăţenia etatică* are o finalitate exterioară, este generică, ca fiind ancorată în natură, relativă şi mai ales *politică*. Pe de altă parte, *cetăţenia europeană* are finalitatea într-o ordine internă, universalistă, legată de persoana individualizată, ce este absolută în *tipul* său şi *culturală* în semnificaţia sa şi în importanţa sa ultimă (J. M. Trigeaud, *P. J. D. V.,* p. 288).

Cetăţenia etatică îşi are singurele finalităţi, conform lui Trigeaud, legate de suveranitate şi auto-conservare politică. În acest sens, el susţine că dreptul pur politic, care nu exprimă nici o exigenţă universalistă a justiţiei, care nu sesizează omul în integralitatea sa reală, care nu se reglează pe nicio referinţă culturală superioară, poate deveni sursă de injustiţie.

De altfel, Trigeaud susţine că trebuie trecut de la *ius societatis* la *ius culturae,* elevând cetăţenia *generică* (etatică) la un tip *universal* (european) al cetăţeniei (J. M. Trigeaud, *P. J. D. V.,* p. 285). Astfel că, dacă *cetăţenia etatică* depinde de o comunitate şi vizează afirmarea unei suveranităţi politice în neâncetată apelare la interesele „naturale”, *cetăţenia europeană* se deschide lumii, mărturisind valorile universale prin respectul însuşi al diferenţelor „personale” ce constituie tipul său de referinţă, şi care contribuie în acest mod nu la includere sau la „integrare”, cât la schimbare şi difuzare a lui *prosopon* ca garant al justiţiei şi al păcii (J. M. Trigeaud, *P. J. D. V.,* p. 282). Pentru Trigeaud, recunoaşterea *cetăţeniei europene* pune probleme mai puţin de elaborare tehnică şi formală cât, mai ales, de legitimitate şi de fundament; abordare ce reclamă o reflexie filosofică. De fapt, a vedea *cetăţenia europeană* ca pe o noţiune juri-

dică înseamnă, pentru el, a o defini după un model inspirat din cel deja constituit în modelul ordinii etatice, ce trimite sensul *cetățeniei europene* spre o pistă deturnantă.

În ceea ce privește *cetățenia europeană*, este necesar, după Trigeaud, să se contribuie la dezvoltarea unui element *real* în dimensiunea sa culturală, universală. Originii *cetățeniei europene* i se propune, astfel, o altă optică. E înfățișată ca o posibilitate și, chiar dacă în procesul său exterior ar putea să se asemene cu *cetățenia etatică*, ea se distinge prin obiectul său și prin finalitatea sa. Obiectul *cetățeniei europene* este de a fixa un suport necesar unui *tip universal* încarnând *totalitatea umană*. Însă *cetățenia europeană* nu captează această totalitate decât numai sub *dimensiunea culturală*. „Această totalitate corespunde „existenței" fiecărui om, fără distincție, care se află purtată în planul naturii sale concrete și istorice de către o comunitate europeană de proveniență și destin cu ceilalți. Totalitatea îmbrățișează ansamblul în profunzime, dar ea este individualizată; natura nu vizează decât partea și este generală. *Totalitatea este deci universală, universal personal, unic... diferit!* " (J. M. Trigeaud, *P. J. D. V.* p. 287). *Cetățenia europeană* pretinde prin urmare să traducă și să promoveze acest universal și nu să-l reducă la conceptele unei abordări *genereciste*.

Finalitățile pe care le revendică *cetățenia europeană* sunt cele ale omului european universal și tipic, dar *universal și tipic* într-un sens *concret și individualizat*. Cetățenia europeană este văzută, astfel, ca aceea care prezintă valoarea unei *mărturii* al cărei proiect nu este nici „integrarea", nici asimilarea „inclusivă" – ca revenire reductivă la un Același abstract – cât *difuziunea*, împlinirea, dezvoltarea conștiinței a ceea ce este deja, căruia îi dă mai multe „mijloace" de a fi încă, prin întărirea aspectelor exterioare și juridice, și recunoașterea mai ales *a ireductibilității conținutului său concret*, a bogăției sale existențiale.

IV. Cine este Omul? Încotro Dreptul?

IV.1. Perspectiva lui Trigeaud dinspre axele unui crochiu concluziv – Persoana și Dreptul primar –

Prin urmare, pentru Trigeaud, a vorbi despre om nu înseamnă a vorbi despre individ, despre „fapte" psiho-somatice și instinctuale, ci despre persoană, realitatea onto-axiologică mai profundă (J. M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 216). Persoana nu trebuie asimilată

cu omul în sensul determinărilor esenţei sale şi al modalităţilor corporale sau intelectuale ale existenţei sale[69]. Persoana, spune Trigeaud, este anterioară compusului uman, uniune a corpului şi a spiritului, deşi ea nu poate poseda realitate proprie decât prin intermediul realităţii compusului însuşi. De altfel, pentru juristul francez, corpul nu este pură materie, *res extensa* carteziană, cuantificabilă şi divizibilă, ci constituie o expresie, o obiectivare a persoanei, principiu activ şi informativ al vieţii (după un limbaj care reia genetica modernă a subiectului „programului" purtător al genotipului) (J. M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 219).

Ceea ce ni se pare relevant în perspectiva sa este faptul că „nu se devine persoană" ci „persoana devine ceea ce ea deja este"[70]; deci trebuie cunoscută şi conştientizată ca atare (J. M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 219). Persoana este sediul unităţii de sens, unităţii în acelaşi timp universale şi unice, singulare. *Dreptul primar* pe care îl propune Trigeaud lucrează în acest sens al *universal singularului*, în sensul *personalismului*. *Dreptul primar* este, astfel, „o expresie a adevărului *persoanei*" – a „adevărului mai elevat al cunoaşterii în universalul singular" –, a persoanei prezentă ca funcţie majoră de educaţie a conştiinţei în datoria unei justiţii esenţiale. *Dreptul primar* este mărturia a ceea *ce face ca dreptul să fie „drept"*. *Dreptul primar* „remontează universalul şi captează substanţa unică"[71]. Este „sursa unei toleranţe fără limite în întâlnirea sectarismelor scâlciate, fie confesionale, fie corporatiste, ce sunt reflectările pasive, inautentice, ale

---

[69] „Persoana nu trebuie asimilată cu ceea ce s-a răspândit de către esenţialismul care a invadat gândirea modernă urmând lui Descartes şi care se află în sânul neo-tomismului secolului XIX şi în incapacitatea de a sesiza opera de reînnoire comprehensivă şi integrativă a lui Rosmini. Persoana încredinţată la modul kantian este o fiinţă rezonabilă, ca redusă la partea pur raţională (şi nu mai puţin intelectivă) a naturii sale... Este o uitare a persoanei din tradiţia creştină, tomistă şi rosminiană ca act de existenţă sau de viaţă care penetrează subiectul individualizat în întregime" (J. M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 218).

[70] Există aici o separare de omul „umanizat" în virtutea conştiinţei psihologice sau a raţiunii, de umanitatea omului cucerită progresiv şi provenită dintr-un proces de maturaţie, de devenirea om, astfel zis persoană, graţie unor asemenea calităţi. El vorbeşte de un *umanism personalist* ce se separă de kantianism, hegelianism şi habermasianism.

[71] Trigeaud vorbeşte şi de o „unitate anistorică a unui drept primar" în sensul unui universal care transcende genurile, unitate ce se află ea însăşi implicată în drepturile primare înaintea drepturilor stabilite (J. M. Trigeaud, *D. P.*, p. 8).

unui spirit sociologic de grup şi de instituţie, devotat unei „producţii" umane, în loc de a se înrădăcina în *ceea ce precede şi justifică această producţie*, şi în fapt al unei „opere" de recreare într-un sens transcendent dat, într-o unitate comună, dar prin singularităţile modurilor sale de existenţă şi a modurilor sale de abordare umană" (J.M. Trigeaud, *D.P.*, p. 20).

Persoana este văzută ca un *principiu directiv* şi niciodată *constitutiv*, rol ce-i revine, după el, naturii. Nevoile şi tendinţele care compun natura sub aspect psihic şi moral, ca şi elementele generalizabile şi factorii unei umanităţi comune, nu sunt juste decât prin participarea la valoarea pe care o exprimă: *persoana implicată în natură* (J. M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 213). Pentru Trigeaud, locul justiţiei, în sensul ei absolut, nu este în natură, ci în ceea ce o precede şi o informează, anume în persoană. Natura aparţine ordinii mijloacelor supuse finalităţii indicată de persoană. Desigur, el caută justiţia care să îmbrăţişeze omul întreg, care ţine cont deci de interioritatea sa substanţială, şi nu doar de omul social sau cel mişcat de exterioritatea aparenţelor.

De altfel, justul şi injustul sunt urmărite şi în orizontul a două filiaţii, una biologică şi una metafizică, într-o analiză a justiţiei ce, pe de o parte, pune în relief aspectul formal şi logic al comportamentului uman şi, pe de altă parte, aspectul substanţial, ontologic centrat pe fiinţial. Demersul său arată că injustiţia supremă poate surveni dintr-o specie de pervertire sau deturnare a filiaţiei, printr-o izolare, printr-o abstragere a formei de filiaţia însăşi, ce trimite către o justiţie în întregime formalizată şi funcţionalizată (J. M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 324). E vorba de o filiaţie a justului redusă la structuri, raporturi, relaţii, comunicare, limbaj şi discurs cu ale sale propoziţii, sintaxă, sintagme şi narativitate (J. M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 325). „Sub formă, sub raportul structural sau sistemic, ce reduc limbajul la mijloc comunicativ, intersubiectiv, dialogic, filiaţia justului trebuie să privească mai profund spre principiul informativ, principiul fiinţei care face să fie, fiinţa sau matricea filiaţiei, acest principiu care este sursa întregii relaţii şi care determină conţinutul. (...) *Această fiinţă este măsura justiţiei în întreaga ordine etico-juridico-politică*..." (J. M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 325).

Chiar dacă în filosofia dreptului modernă Trigeaud constată o întoacere către noţiunea de *natură*, el remarcă totodată că e vorba

de o preferinţă apropiată sensului de formă legală sau de pozitivitate, de sensul unei naturi tratate esenţialmente ca *natura umană*. Însă, dacă omul juridic este invocat doar în *natura* sa, înseamnă să se ignore criticile ce de mai bine de un secol au relativizat această natură şi au chemat la deschiderea condiţionărilor acesteia. Un atare om juridic aservit naturii determină, conform lui Trigeaud, marcarea societăţii civile sau corporatiste şi „profesionale" de un „retard al conştiinţei" (J. M. Trigeaud, *D. P.*, p. 6).

J.M. Trigeaud este angajat, după cum însuşi mărturiseşte, în expunerea personalismului iminent căutării identităţii omului, într-un demers ce susţine că *persoana precede natura* şi se încarnează în ea, încercând să justifice astfel un orizont al justului mai adânc şi mai larg decât cel extras din natură (umană sau a lucrurilor)[72]. Caută o restabilire a raportului dintre *natură şi persoană,* încercând să redea influenţa acestei *restaurări* asupra dreptului şi a drepturilor omului a căror necesitate nu o pune la îndoială, dar faţă de care se afirmă cu o altă justificare, cea *personalistă*, distinctă de cea idealistă exaltată de raţiunea *generecistă* – responsabilă după el de shoah – şi de cea post-idealistă, tributară structuralismului şi limbajului, şi de perspectivele de fundamentare exclusiv întemeiate pe natură, raţiune, voinţă.

Sesizează şi tendinţe de reiterare ale deriziunii sofiste ce într-o logică a reversibilităţii contrariilor fac ca să fie posibilă *injustiţia justiţiei*, fac ca fiecare să fie măsura justului într-un război general al unora contra altora, într-un orizont marcat de forţa şi terorismul interesului. Nihilismul juridic nu este uitat aşa cum omul lipsit de substanţă – *omul ficţiune* înţeles în întregime ca generare a unei interpretări structurale antiumaniste, nutrită din Sartre şi Foucault şi din vulgata istoricismului heideggerian – a avut drept consecinţă

---

72 De altfel, după Trigeaud, justul conform *naturii lucrurilor* (contract sau credit) presupune ca omul să joace un rol faţă de bunuri şi faţă de raportul între aceste bunuri. Justul conform *naturii umane* implică un rol pe care omul îl joacă în raport cu alţii. „De o parte, dreptul patrimonial sesizează egalitatea şi justul în schimb, în *synallagmata*. De altă parte, dreptul extrapatrimonial se foloseşte de o inevitabilă egalitate (nu de drept fără sancţiune şi nici de raport creanţă-debitor) pentru a proteja demnitatea ofensată a omului, dând o definiţie a omului ca fixată într-o natură a cărei inimă este „demnitatea" sa (J. M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 333). El susţine că esenţa universalităţii dreptului, chiar dacă constă în egalitate şi demnitate, egalitatea şi demnitatea trebuie să-şi ia valoarea din universalul singular al persoanei. Dreptul izvorât din natura lucrurilor, din natura umană sau din persoană are un corespondent în partajare, schimb şi dar.

desconsiderarea drepturilor omului ca o problemă burgheză la începutul anilor 70 şi ca problemă antiproductivă la sfârşitul secolului (J. M. Trigeaud, *D. P.*, p. 195).

În subsidiar, se caută permanent şi se propune insistent un răspuns (personalist) la întrebarea: cine este omul? Cine este omul drept? Cine este omul drepturilor omului? „Dacă omul este doar o stare secvenţială şi cuantificabilă, după cum consideră empirişti şi emoţionalişti ai valorilor, dacă este omul ficţiune, aşa cum l-au gândit Focuault şi Levi-Strauss, la ce bun să invocăm apărarea sa?”.

„Drepturile suspendate în *persoana* dincolo de *natură* privesc persoana în dublul său aspect: în sine însăşi şi *in medio*, şi în rădăcina culturală a modului său de fiinţă socială, sens în care *drepturile omului* vizează în acelaşi timp drepturile universale şi singulare, abstracte şi concrete, mondializate şi localizate” (J. M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 199). De fapt, Trigeaud susţine că trebuie să se accepte *o nouă generaţie de drepturi* – care să evite violenţa unei întoarceri romantice şi pasionate la conţinutul concret şi idealismul abstract – care să fie „eliberată de refuzul unei metafizici a existenţei şi a vieţii” (J. M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 199). Desigur, demersul său suferă influenţe diverse şi evident parţiale ale rosminianismului sec. XIX, maritanismului şi teilhardismului, ale realismului metafizic clasic reînnoit prin integrarea subiectivităţii, însă fără căderea în idealism şi fără excluderea unor date ale sociologiei, biologiei sau istoriei.

Trigeaud atrage atenţia şi asupra „intelectualilor”[73] care flutură manifestul „moştenirii religioase a Europei” ca mască a unui suprem alibi, ca „frumuseţe a diavolului”, exaltând „religiosul” care reduce conştiinţa culturală la o conduită exterioară şi sociologică în locul celei metafizice şi deci teologice. După el, adevăratul motiv al fricii acestor „intelectuali” „este confruntarea adevărului *real* ontologic cu acela *factual* sau *raţional*, cu *factum rationis* „Europa”, fără

[73] „Nu sunt ei aceia care au împins la asimilarea convingerilor pe fundalul combaterii anti-metafizice şi anti-teologice în numele Iluminismului ce a alienat şi redus omul la a sa productivitate socială? Se ofuscă atunci când renta care le-a fost servită pe un capital raţionalist ce a montat toate piesele (care „religie”?, care „Europă”?) le scapă acum prin întoarcerea universului de credinţe factuale, în care totuşi ieri încă pretindeau a se mişca, din care ei învăţau „istoria” sau „etica responsabilităţii”, prin care au fost născute şi în care ei sunt deliberat precipitaţi?” (J. M. Trigeaud, *D. P.*, p. 10).

barieră artificială, în jocul dialogic pe care l-au vrut pe întreaga planetă, şi nu delimitat la una din părţile sale (aşa cum Occidentul etnocentric al republicii „luminate" de Fichte sau de Bismark era un pic)" (J. M. Trigeaud, *D.P.*, p. 10). „Adevăratul motiv al fricii lor constă în pericolul *universalizării concrete* care depăşeşte *generecismul abstract*, de altfel împotriva monoteismelor pe care le-au edulcorat şi din care au făcut, conform mişcării Iluministe, religii privatizate ale raţiunii gnostice şi hermeneutice şi nu publice sau revelate, deschise spiritului liber" (J. M. Trigeaud, *D. P.*, p. 11).

Pe de altă parte, aşa cum am văzut, eminentul jurist francez semnalează şi miza dezbaterilor teologice[74] asupra dreptului între confesiunile creştine, miză considerată de el ca decisivă chiar în ceea ce priveşte soarta drepturilor omului. Mai ales în considerarea acesteia ca noţiune optimistă, cuprinzătoare, fără excludere, prezervată faţă de entuziasmul pelagian, dar, pe de altă parte, distinctă de *„noţiunea pesimistă, redusă, dar riguros efectivă şi instauratoare a unei împărţiri între „merituoşi" şi „câştigători" în concursul de conformare la un model abstract de referinţă în care sunt angajaţi de la neo-hegelieni la rawlsieni şi habermasieni actuali"* (J. M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 193).

E de amintit, Emil Brunner, teolog zwinglian al dreptului, care, conform lui Trigeaud, a marcat în secolul XX o dizidenţă în ceea ce priveşte drepturile omului ca *drepturi ale persoanei.* Însă, aici, este foarte interesant cum Brunner a stigmatizat în nazism „un asociaţionism şi un *relaţionism*"– ce a refuzat să sesizeze persoana în existenţialitatea sa ireductibilă, cunoscută, însă, metafizic de către spirit şi chiar de către sentiment –, un „relaţionism fascizant ce confundă persoana cu membrul grupului, cu „asociatul"" (J.M. Trigeaud, *D.P.*, p. 188). Altfel spus un soi de relaţie şi de relaţionism ce ocultează, până la a anula persoana şi a stigmatiza individul.

Trigeaud trimite şi asupra temei *drepturilor omului* înţelese ca *drepturi ale persoanei* în sensul învăţăturii unei filosofii catolice care nu poate admite dogmele reducţioniste ale declaraţiilor de drepturi

[74] Persoana şi natura exprimă o disociere ce reclamă precizări în sprijinul cărora Trigeaud invocă teologii creştini de la sinoadele de la Calcedon şi Niceea ca responsabili pentru folosirea termenului persoană în sensul de „*identitate sau de ipseitate interioară asumând întreaga ireductibilitate existenţială a singularităţii spirituale a fiecăruia*, şi nu în sensul de rol jucat în exterior sau de funcţie. Ei au creştinat cuvântul greco-etrusco-latin (*prosopon-phersu-persona*) şi regăsit, dezvoltat şi împlinit vechiul sens iudaic" (J. M. Trigeaud, *P. J. D. V.*,p. 333).

ieşite din Iluminism – ce, centrate pe natura omului, refuză să asume realitatea existenţială a fiecăruia în plenitudinea lui, şi prezintă deficienţa unei deschideri mai largi, estimată a fi: *„o eroare funestă, ce ia partea ca un întreg, şi o injustiţie caracteristică, ca cel mai rău alibi care a permis, prin al său generecism congenital, să întărească neo-rasismul şi apartheid-ul sec XX"* (J.M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 187). E de spus că „*natura* este asumată în această perspectivă catolică a omului integral", perspectivă în care persoana nu este sesizabilă decât prin natura pe care ea o înnobilează. Aşadar, natura trăieşte prin persoană, dar persoana nu trăieşte fără natură (J. M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 211).

Nu trebuie trecută cu vederea nici aserţiunea lui Trigeaud că *„rămâne să ţinem cont de incidenţele unei teologii ortodoxe care preamăreşte separaţia între natură şi persoană"*. Juristul francez susţine că „atitudinea isihasmului ortodox opusă umanismului elen şi occidental şi destinată să arate că icoana se substituie naturii care este statutul omului „înrobit", conduce la un angelism a cărui elevaţie spirituală poate fi sublimă, dar care se abstrage exagerat din lume..." (J.M. Trigeaud, *P. J. D. V.*, p. 211). El face o distincţie între omul drepturilor şi omul just, asociat sfinţeniei şi isihasmului: omul drepturilor *„poate fi în ocurenţă „omul cel vechi" paulinian, pătruns de orgoliul naturii, omul just este acela al sacrificiului total individual, non-social şi liniştit după exigenţa isihasmului"*[75] (J.M. Trigeaud, *D. P.*, p. 193). Este de păstrat în atenţie această referire şi încercare de recuperare a persoanei şi a unui drept ca atare fundamentat pe chipul persoanei, urmând filiera modelului creştinismului răsăritean, bizantin.

IV.2. Chipul Iconic al Persoanei
– dinamica iconică a dreptăţii/iconizarea Dreptului –

Cât priveşte incidenţa unei teologii ortodoxe, a creştinismului răsăritean şi chiar a isihasmului, la care Trigeaud nu ezită să facă referire, este de evocat isihasmul iconic de chip personalist al „specificului carpatin" [76] pe care Părintele Ghelasie de la Frăsinei

---

75 Trigeaud consideră că antiobiectivismul lui Berdiaev şi Şestod derivă din această concepţie ce nu vede nici un „compromis între justiţie şi drept în această lume necsarmente viciată" (J.M. Trigeaud, *D. P.*, p. 193).

76 „Se cunosc specificul *Sinaitic, Athonit, Slav* şi noi evidenţiem şi pe cel Carpatin. Cel Sinaitic este de mediu nisipos şi torid, ca *asceza trupului*; cel Athonit de mediu acvatic, ca *asceza Minţii*; cel Slav ca mediu de Câmpie, ca *asceza Inimii*; cel Carpatin, de Pădure, ca ICONIC […]. La noi este o vegetaţie bogată, în tradiţionalul

l-a adâncit şi evidenţiat în transpuneri mistice şi articulări teologice inedite, spre sfârşitul secolului XX. Mai întâi de toate, trebuie spus că acest specific isihast, pe care misticul de la Frăsinei l-a adus în atenţie, în perspectiva nucleară a fundamentelor teologice, se desfăşoară caracteristic într-un sens al „pogorârii cerului pe pământ", al permanentei „întrupări", al „chipului euharistic". Acest chip isihast carpatin se distinge, astfel, de conotaţiile unei imponderabile interiorităţi contemplative dez-trupate şi non-sociale în care Trigeaud fixează înţelegerea sa asupra isihasmului[77].

Părintele Ghelasie a accentuat în mod deosebit „TAINA CHIPULUI TREIME" ca „TAINĂ A CHIPULUI LUI DUMNEZEU" şi a evidenţiat transpunerile în creaţie ale acestui *Model*. A vorbit în/ şi despre o *logică trinitară* şi despre **chipul de persoană** ca *trifiinţialitatea în sine*. Antropologia de model palamit pe care părintele Ghelasie o conturează într-o perspectivă iconică a transpus într-o atare creionare şi chipul persoanei[78].

Astfel: „Sufletul este Persoana. Corpul este individualitatea. Unitatea Suflet-Corp este Personalitatea"[79], „Sufletul este Persoana

---

nostru spiritual traco-dacic nu s-a pus problema unei ruperi directe între Spirit şi trup, între Suflet şi trup. Nu s-a pus problema unui ascetism drastic ca la sinaiţi, considerându-se trupul, totuşi, *un ceva* care face parte integrantă din întreaga Fiinţialitate a noastră. Nu s-a pus problema luptei cu duhurile rele. Eu l-am numit caracter *ICONIC"*. „În viziunea carpatină dezvăluirea nu se face prin Urcare-transcendere, ci tot prin *Coborâre-Iconizare*". Ierom. Ghelasie, *Moşul din Carpaţi – mistica iconică*, ed. Platytera, Bucureşti, 2009, p. 63.

77 În tradiţia isihasmului carpatin, „pustnicul Neofit concepe *practica isihastă* ca „drumul ritualic" dintre Pruncul Hristic din braţele Maicii Domnului şi Potirul Euharistic Liturgic. Icoana Maicii Domnului cu Pruncul Hristic este Prescurea Întrupării Icoanei, a însăşi Naşterii Icoanei, care se face Euharistie – unirea icoanei de creaţie cu Divinul. Este o mistică isihastă de transpunere specific carpatină, a „Pumnului de Pământ Dacic", şi a Memoriei ancestrale că „Pământul se prelungeşte în Cer şi Cerul se prelungeşte prin Pământ". „Pumnul de Pământ" din mâna muribundului este preînchipuirea Euharistiei care duce Trupul ca o înviere la Cer. Pâinea Euharistică este transfigurarea pământului în Pâinea Vieţii Nemuritoare". Ghelasie Gheorghe, *Practica isihastă*, în vol. *Scrieri isihaste*, ed. Platytera, Bucureşti, 2000, p. 161.

78 Părintele Dumitru Stăniloae a scris limpezitor despre persoana cuvânt-ipostatic, cuvânt cuvântător, şi despre cunoaşterea persoanei ca distinctă de acţiunile, lucrările, energiile, manifestările ei.

79 Vezi Ghelasie Gheorghe, *Memoriile unui isihast,* ed. Platytera, Bucureşti, 2007, p. 21. Vezi Neofit & Florin Caragiu, art. *Mistica iconică. Repere* în Sinapsa III, ed. Platytera, 2008, p. 33.

Fiinţială de Creaţie”[80]. „În sens pur creştin, Sufletul este Persoana, Corpul energetic este individualitatea, iar întrepătrunderea Suflet-Corp este Personalitatea Om. Sufletul ca esenţă este deja Personalitate Fiinţială, ca Triada de sine, dar ca Realitate Integrală Omul este Unitatea Suflet-Corp”[81]. Accentul este dinspre *părţi componente*, distincţii dihotomice antropologice de model palamit, spre *întreg*, spre unitate.

Dar accentul este pus şi altfel, de la *întreg* la *părţi*: „Chipul de Om Personal este Omul propriu-zis indestructibil, Asemănarea Chipului Lui Dumnezeu, încât pe prim plan nu este nici Sufletul, nici trupul, ci însuşi Chipul Personal de Om, ce apoi se manifestă ca Suflet şi trup”. „Adevărata mistică este aceasta, a chipului de Om Personal, nu mistica sufletului şi nici a trupului, ci a ÎNTREGULUI direct de Om, care apoi se prelungeşte şi în Suflet şi în trup“. „Mai mult, consider că Activul nu-l face Sufletul şi nici trupul, ci Chipul Personal de Om[82]”.

În prima situaţie, termenul *Persoană* desemnează *Sufletul creat*, deci o *„parte”* a compusului antropologic – dar de *reală* substanţă fiinţială supraraţională, supraintelectuală, a-energetică şi transcendentă mentalului şi psihismului –, iar în cea de-a doua situaţie, *Persoana* ca *Chip Personal Om* se referă la *întreg*, tot în mod *real*, chiar în sensul de chipul lui Dumnezeu din om, paradigma/pecetea Sa. Pe de o parte, *Realitatea Integrală – Omul* – este desemnată prin termenul *Personalitate Om*, pe de altă parte, este desemnată prin *Chipul Personal de Om*.

„De aceea, Omul trebuie să facă mai întâi o regăsire a Chipului propriu de Om, prin legătura şi rememorarea DIVINULUI din PECETEA DIVINĂ de pe Chipul său de Om” (Ghelasie Gheorghe). În *Nevoinţele isihaste* citim: „Fiinţa nu este niciodată

---

[80] Ghelasie Gheorghe, *Cina cea de Taină*, p. 39.

[81] Ghelasie Gheorghe, *Nevoinţele isihaste*, în *Memoriile unui isihast* vol. 2, ed. Platytera, Bucureşti, 2007.

[82] De semnalat că părintele Ghelasie vede ca eminamente *activ* chipul persoanei şi prin mijlocirea „logicii trinitare” transcende „logica duală” (activ/pasiv, cauză/efect, faţă/revers, yin/yang, etc.), cu care operează Trigeaud atunci când face referire la raportul persoană/natură şi când lasă în seama *naturii* caracterul dinamic, activ. Din perspectiva părintelui Ghelasie, acest raport persoană/natură în corespondenţă pasiv/activ ţine mai degrabă de o logică antică sau de cea proprie extrem orientalului Purusha/Prakrti.

despărţită de energiile sale, ci se întrepătrund. Întrepătrunderea în Creaţie se numeşte plastic Întrupare, adică intrare în celălalt. Pe această bază, noi suntem dihotomie suflet-corp în integralitatea Trup. Noi, de obicei, confundăm Corpul cu Trupul. Trupul este conturarea întrepătrunderii Suflet – Fiinţă cu energiile Corp. Căderea tocmai această întrepătrundere o atacă" (Ghelasie Gheorghe). Deci afectează şi *Trupul*. Refacerea acestei *Întrepătrunderi* dez-integrate după cădere, în sens creştin, se face prin raportare-rememorare a peceţii dumnezeieşti din om. Astfel, în acest text, Trupul, *Integralitatea Trup* este un termen sinonim cu *Chipul de Om* din textul dinainte.

În demersul său, aşa cum am văzut, Trigeaud prezintă din unghiuri, în moduri şi limbaje diferite această preeminenţă a *persoanei* faţă de *natură*. Preeminenţă ce o atribuie şi perspectivei creştine ortodoxe, chiar până într-acolo încât apare că distincţia şi întâietatea persoanei asupra naturii se transformă în radicalitatea separaţiei. Desigur, aceste raporturi în orizont creştin sunt de citit şi în orizontul căderii, restaurării şi îndumnezeirii omului. Chestiunea de fond este, însă, una a identificărilor. În perspectiva creştinismului răsăritean, odată cu palamismul şi raportul fiinţă-energii, s-a conturat şi o antropologie creştină specifică, de limbaj propriu ce operează cu întregul fiinţă-energii, dar prezervând totodată distincţia şi neamestecul între fiinţă şi energii, întâietatea fiinţialului asupra energeticului, precum şi *saltul* ontologic între acestea.

În textele părintelui Ghelasie, succint prezentate, se vede o astfel de alcătuire, ce nu face referire la *natură*[83]. Încercând, însă, o

[83] Din perspectiva antropologiei iconice părintele Ghelasie formulează şi altfel referinţa la *natură*. Astfel, el vede „CHIPUL DIVIN transpus într-un Chip de Om, într-un **ICONIC SUPRACONFIGURATIV** ce Îmbracă Natura Omului, care nu se amestecă deloc cu structurile Naturii, dar care le Întrepătrunde nu ca să le „formeze", ci ca să le „**ATRAGĂ în Sine**". Chipul Omului astfel „**ATRAGE Chipul Naturii în UNIREA ICONICĂ**". În această formulare, „Omul este SUPRACHIP de Om" ce îmbracă şi întrepătrunde o „natură Umanizată-asumată". **Omul se deosebeşte net de Natura Cosmică**, odată că are SUPRA-STRUCTURA-Supracreaţie de Om şi încă o dată că „Umanizează Structura Naturii Asumate" (deci nu o are „ca simplă natură"). Natura din Om se face „Suflet şi Trup" tocmai prin Umanizarea ce o face SUPRACHIPUL de Om ce se Uneşte cu Natura. Dacă nu ar fi CHIPUL de Om ce se SUFLĂ de DUMNEZEU la Naşterea fiecărui Om, Natura ce o ia din Trupul Mamei, nu s-ar face „Suflet şi trup" şi nu s-ar configura Omul". Ghelasie Gheorghe, *Specificul Filocalic al Pustnicului Neofit Carpatinul*, Colecţia Isihasm, 1999, p. 4. În această perspectivă

raportare a limbajului palamit față de înțelegerea *naturii* la J.M. Trigeaud, aceasta din urmă, chiar în variatele sale conotații și locări – raționale, mentale, psihism, ca să nu ne referim şi la cele instinctive, senzitive, factuale –, poate găsi o corespondență în „limbajul energiilor". Strădania lui Trigeaud este de a recupera persoana ca ireductibil substanțial apofatic ce transcende natura. Persoană și natură par la el distinse mai degrabă în corespondența Purusha-Prakrti (cu corolarul că Purusha are conotațiile de imago Dei). Persoana nu trebuie identificată „nici cu aceasta nici cu aceea": netti, netti!

Problema este să nu se amestece metodologiile metafizico-teologice, mitico-simbolice, metafizico-ontologice etc. cu realitățile propriu-zise, confundând omul cu Dumnezeu, auto-divinizarea cu îndumnezeirea, imitația cu asemănarea. Persoana umană, chiar în consistența sa reală, substanțială, ireductibilă, apofatică, transcendentă propriilor sale manifestări/puteri/energii subtile, fie mentale, intelective, raționale, senzitive, sau chiar dense, corporale – părintele Ghelasie o numeşte chiar „un absolut creat", „un transcendent de creație"– nu poate fi sensul ultim prin sine. Nu trebuie confundat sau amestecat apofatismul antropologic cu cel hristico-teologic. Persoana umană, chiar ca real ireductibil apofatic, nu-şi este propriul sens. Ea se identifică pe sine prin pecetea/chipul lui Dumnezeu din om cu care se aseamănă și pe care îl mărturisește. Persoana umană nu este *unicul,* ci *este unică* în fiecare om aşa cum surprinde Părintele Ghelasie: „un anume cuvânt al Tău a creat un anume suflet al meu". Unicitatea paradoxal se prezervă în asemănare deopotrivă cu înrudirea-legătura dată de asemănare: fii ai Împărăției!

Persoana umană este cuvânt cuvântător ce are ca arhechip un *cuvânt anume* al Cuvântului, persoana este deci fundamental asemănare, tocmai pentru că este întemeiată pe un model-chip/cuvânt anume, este icoană. Fiecare persoană umană este un cineva anume, dar totodată este o asemănare a unui *anume cuvânt* al Cuvântului-

---

Chipul omului este citit prin Suprachipul de Om ce este propriu-zis arhechip, paradigmă, iar *natura umană* este, pe de o parte, distinctă de natura cosmică și nu este, pe de altă parte, numai de esență materială, aşa cum apare la Trigeaud, ci se referă la „suflet și trup"; cu precizarea că sufletul în nici un caz nu este înțeles în această dihotomie ca un psihism vital semispiritual sau semi-material eterat.

Fiul, de unde şi caracterul său iconic de asemănare a Chipului Cuvântului. *Universalul singular*, propus de Trigeaud ca propriu identităţii persoanei, ca centru autonom ireductibil, ce livrează o *ordine personalistă*, şi accentuat în permanenţă de el ca altfel, ca altceva, ca distinct de *universalul asemănător* – ce reflectă modul de clasificare, operare, categorizare şi ordonare a raţiunii *genereciste* – este de lecturat din perspectiva acestei mistici iconice isihaste. În orizontul acestei mistici persoana umană este asemănare după *chip* şi chip după *asemănare* chiar şi în realitatea sa cea mai tainică, fiinţială, apofatică, ireductibilă. Şi aceasta nu dintr-o abordare, înţelegere sau proiecţie raţională ci în temei revelaţional şi experienţial. Dar persoana ca asemănare înseamnă în acelaşi timp distincţie, diferenţă, alteritate şi nu uniformitate sau identitate radicală. Altfel zis, o paradoxală identitate a asemănării! Asemănarea persoanei ca iconic ireductibil al sensului recunoaşterii Originii, al înrudirii, al apartenenţei, al filiaţiei. Asemănarea ca semn al identităţii ireductibile, ca invariant dinamic ce prezervă diferenţa în comun-înrudire.

Trigeaud, în ceea ce priveşte omul, vede *persoana* – în caracterul ei apofatic, ireductibil – ca fiind *imago Dei*, icoana lui Hristos. Pe Hristos ca Dumnezeul-Om îl vede ca arhetip al *persoanei*. Dar din această perspectivă pe care o avansează juristul francez reiese că *natura* ori nu ţine de om, ori nu ţine de *imago Dei*. Dacă natura ţine de om – compusul persoană/natură – atunci el defineşte *imago Dei* numai ca *parte* a omului, ca persoană. Caz în care dă un sens de totalitate *persoanei*, dar ratează totalitatea omului. Cum am văzut, în perspectiva isihastă a părintelui Ghelasie nu trebuie confundată *pecetea divină-imago Dei* din adâncul omului cu *chipul propriu de om (imago ipse)* – care este persoană (în caracter apofatic, ireductibil) şi energii-corp. Se face o distincţie, în perspectiva isihastă, între Chipul Lui Dumnezeu în Sine, chipul lui Dumnezeu din om-paradigma-*logoi*-ul-pecetea-altarul în care se sălăşluieşte Hristos la Botez şi chipul de om-om ca făptură (persoana apofatică creată şi manifestările sale ca energii-corp).

Altfel, într-o altă formulare a Părintelui de la Frăsinei: „**IMAGO-DEI** este în SUFLAREA DIVINĂ ce se transpune într-o **Imago Ipse-Persoană-Om**, şi Imago-Persoană se transpune în Natura de la Părinţi într-o Structură de Suflet (reflectarea DIVINĂ din Persoană) şi de structură de materialitate-corp

(ca reflectare Creată din Persoană). Sau, configurația Omului: „**SUFLAREA DIVINĂ-Chip de Om** + *Natura Umanizată din Părinți*. **SUFLAREA** Chipului de Om se face **Chipul de Persoană-Formă de Om**, care se reflectă în Structura Naturii ca Suflet şi Trup". „Chipul de Persoană caracterizează pe Om, ca Asemănarea CHIPULUI Lui DUMNEZEU. Persoana este Activul Omului, este ACUMULAREA DIVINULUI şi Acumularea propriilor structuri de Suflet şi Trup. (...) Persoana care nu mai oglindeşte CHIPUL DIVIN devine „goală" (...) şi acumulează pe Chipul de Persoană doar „structurile sale interne" [84]. Altfel spus, persoana îşi „videază" paradoxal asemănarea într-o autonomie radicală a „stingerii" ca ireductibil singular. În acest sens, trebuie atrasă atenția şi față de pericolul imitației ce riscă o similaritate în „gol" de asemănare, până la o pseudo-hristificare, urmând o teandrie a omului de tipul celei ce reiese din perspectiva lui Bulgakov.

Părintele Ghelasie subliniază că persoana este un chip în sine, nu este deci „un produs de structurare" ci este un „Model-Chip de Structurare". Astfel, „omul se structurează după Modelul Chip-Persoană, care este Transpunerea SUFLĂRII DIVINE din Om". Trebuie accentuat că părintele de la Frăsinei vorbeşte de *Imago Dei* ca „Originea lui *Imago Ipse*". „Întâi FIUL Lui DUMNEZEU ASUMĂ un „Chip Creat", se Îmbracă şi face acel Tainic ICONIC DIVIN, care este „DIVIN Întrupat" ce se face apoi „Făptură Creată""[85].

Trigeaud nu face această distincție între SUFLAREA-IMAGO DEI şi transpunerea acesteia ca persoană-făptură (apofatică, ireductibilă). La Trigeaud persoana este *imago Dei*. În acest sens, Trigeaud se apropie şi ca model configurativ al omului şi metodologic într-o anume măsură de „mistica antică de „căutarea scânteii Divine" din adâncul-interiorul Ființei noastre, prin înlăturarea

[84] În această formulare, Forma-Chipul Omului este „acest Tainic „CHIP de OM", ca Asumarea Creației de către DIVIN şi Asumarea DIVINULUI de către Creație, este CHIPUL ce-l SUFLĂ DUMNEZEU Lui Adam şi apoi la toți Oamenii". Chipul de Om e o numire ce desemnează aici Imago Dei şi e transcendent Chipului de Persoană ca Forma-Om. Ghelasie Gheorghe, *Specificul Filocalic al Pustnicului Neofit Carpatinul*, Colecția Isihasm, 1999, pp. 13-15.

[85] Ghelasie Gheorghe, *Specificul Filocalic al Pustnicului Neofit Carpatinul*, Colecția Isihasm, 1999, p. 6.

tuturor „memoriilor şi structurilor naturii" (care îngroapă tot mai mult Scânteia Divină)"[86].

Abordarea lui Trigeaud se învecinează în anume fel cu ceea ce D. Stăniloae semnala cu privire la Bulgakov şi Berdiaev[87]. Trigeaud nu pare să ia în consideraţie pecetea arhechipală, modelul-chipul lui Dumnezeu din om. Juristul francez vede, de fapt, persoana şi ca imagine a cetăţii de Sus, a cetăţii lui Dumnezeu, dar şi ca cea care „redă participarea la Biserică". Acest tip de înţelegere riscă însă să confunde persoana cu pecetea-chipul lui Dumnezeu din om ce e transcendent persoanei (aşa cum o înţelege Trigeaud) şi să piardă autentica referinţă a asemănării în detrimentul imitaţiei. Persoana îşi pierde astfel haina-arhechipului-pecete ce e însăşi „haina de nuntă" a ospăţului euharistic al Împărăţiei Cereşti. La părintele Ghelasie, această pecete arhechipală este desemnată şi în alt mod ca fiind ***chipul de fiu***. Acest chip de fiu arhechipal este paradigma divino-umană de model hristic ce nu se confundă însă cu modelul ipostatic real unic: Hristos Dumnezeu-Omul[88].

---

86 Ghelasie Gheorghe, *Specificul Filocalic al Pustnicului Neofit Carpatinul*, Colecţia Isihasm, 1999, p. 5. Desigur demersul lui Trigeaud nu apare a fi unul de eliberare-rupere a acestei scântei-esenţe-persoane cât de evidenţiere a ei în raport cu memoriile, structurile şi măştile naturii. Face ceea ce Părintele Ghelasie sugera că nu face isihasmul iconic, anume „metafizica spiritualului faţă de trup", într-o înţelegere a omului „ca suflet-spiritual (principii divine) şi trup material (natură cosmică)".

87 „Unii teologi ruşi, ca S. Bulgakov şi N. Berdiaev, merg în această direcţie până la a afirma un fel de omenitate eternă a Fiului lui Dumnezeu, sau un fel de teandrie fiinţială a omului. Bulgakov, de pildă, susţine că eul sau subiectul din om este necreat, numai natura lui – constătătoare din suflet raţional şi trup – este creată. Dar şi natura umană este o copie exactă a naturii divine, este fiinţa divină pusă în stare de devenire, este Sofia creată ce corespunde Sofiei necreate. Eul omenesc, fiind necreat, e de esenţă divină, încât între el şi Logosul divin nu e o deosebire calitativă, iar între natura lui şi natura Logosului există o corespondenţă perfectă. Luând în Iisus Hristos locul subiectului, al eului omenesc, Logosul divin, nu s-a produs un eveniment prea nou şi neadecvat naturii omeneşti, ci unul destul de firesc Un eu omenesc de esenţă divină a fost înlocuit prin supremul eu de esenţă divină. Purtătorul Sofiei necreate şi-a luat în conducere şi Sofia creată, care, de altfel, e purtată tot de euri de esenţă divină. Speculaţiile acestea îşi au în parte originea în doctrina despre Sofia a lui Iakob Bohme, **au pierdut suportul religios al experienţei Revelaţiunii prin credinţă.** Ele sunt fructul fanteziei gratuite. Teoria lui Bulgakov iese, pe lângă aceea, din schema dogmei creştine, trecând în panteism." D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Editura Omniscop, Craiova, 1993, p. 68.

88 „Sf. Părinţi evidenţiază Sufletul Omului ca pe un fapt al ACTULUI direct DIVIN, că Omul se face din „Ţărâna-Natură" (Memorialul Naturii) şi apoi i se

În descifrarea unor repere ale configurației omului în limbajul Pustnicului Neofit, părintele Ghelasie identifică acest arhechip-imago Dei ca pe „**ICONICUL de „TRUP DIVINO-Creație**”, care este **„Între” DIVIN şi Creație**, ce nu atinge FIINȚA DIVINĂ (inaccesibilă) și nici Ființa de Creație (ca să nu se amestece cu DIVINUL). În **ICONIC** se **ÎNTÂLNEŞTE Creația cu DIVINUL**, se **ÎMBRACĂ în ASEMĂNAREA DIVINULUI**, şi se „În-dumnezeieşte” (nu se Dumnezeieşte)”[89].

Modul de înțelegere al persoanei la Trigeaud, ca habitus al trecerii cetății de Sus în spațiul privat și apoi în cel public şi colectiv, aşa cum am văzut, trimite/cheamă către un model al *cetățeniei europene* în orizontul unui *ius culturae*. Dar această persoană are la juristul francez, în acelaşi timp, şi un caracter anistoric, ceea ce o epurează de conotațiile istorice pe care le atribuie naturii[90]. Nu

SUFLĂ „Suflare de Viață-Suflet”, prin care se face „**Ființă VIE-Chip Asemănare al CHIPULUI Lui DUMNEZEU**”. Deci Omul-țărână-Natură Primeşte deodată un Suflet şi o SUFLARE DIVINĂ, de aceea zic Sf. Părinți că pe Suflet Omul are PECETEA CHIPULUI DIVIN, sau mai concret, „DUHUL-PUTEREA DIVINĂ” şi, mai concret, **CHIPUL de FIINȚIALITATE de Filiație**, prin care şi Omul este un „**Chip Personal de Creație**”. Strict Teologic Creştin, CHIPUL SUFLAT de DUMNEZEU este „**Sufletul Personalizat**”, prin care Omul devine „**Ființă-VIE-Persoană**”, Asemănarea CHIPULUI Lui DUMNEZEU care este **FIINȚA în Sine.** Taina FIINȚEI este Taina PERSOA-NEI, „**VIUL TOTAL-INDEPENDENT”**, ce are capacitatea „DETERMI-NĂRII proprii”. „Vitalul-sufletul” din Natură este doar „viață-dependență”, *legat de determinări*. Omul devine astfel o „Supranatură”, şi nu mai este direct „determinat de Natură”, ci Natura este determinată de „Chipul Omului”, ca „Stăpân al Naturii” (stăpânirea de care vorbeşte biblicul). În Natură, Formele de Creație sunt determinate de „Legile DIVINE”; Omul are şi el Natura-legile DIVINE (ca Trup), dar mai are caracterul „Autodeterminării”, prin care „Legile-determinările” se transfigurează şi într-un „RĂSPUNS Personal” peste acestea, ca „***DAR***”. De aceea zice Sf. Pavel, că Omul este „***CHIPUL DARULUI peste Lege***”. Şi DARUL Omului este IPOSTAS de FILIAȚIE, de aceea prin BOTEZUL de Filiație Omul este Om. SUFLAREA DIVINĂ este „BOTEZUL de Filiație”, prin care apoi, prin ÎNTRUPAREA HRISTICĂ, Omul nu mai este doar „Ființă VIE”, ci se face „**Suflet-Ființă-Dătătoare-Făcătoare de VIU**”, cum zice Apostolul Pavel, ca ÎMPLINIREA-Îndumnezeirea. „**Omul-Ființă-VIE**” este Potență de Îndivinizare şi „Omul-Ființă-Făcător de VIU” este CHIP ÎMPLINIT, ca „***Om-Îndumnezeit***”. ” Vezi Ghelasie Gheorghe, *Foaie de practică isihastă*, nr. 11, 1999.

89 Ghelasie Gheorghe, *Specificul Filocalic al Pustnicului Neofit Carpatinul*, Colecția Isihasm, 1999, p. 14.

90 Vezi D. Stăniloae: „În realitate noul eu se constituie printr-un singur act, natural-dumnezeiesc, cu totul simultan. [...] Ipostasul fiecărui om vine de la

întâmplător, în această optică, juristul francez atribuie persoanei un loc de vector suport al unităţii, iar naturii un spectru al diversităţii mai degrabă divizate. Natura este, în această înţelegere, culpabilizată de degradarea şi distrugerea imaginii persoanei. Cetăţenia etatică o circumscrie şi o vede supusă naturii, la fel naţiunea, statul şi politicul. Iar dualitatea celor două cetăţi cerească/pământească transpusă în om în corespondenţa persoană/natură, poate oculta şi pierde iconicul – chipul omului, substituind, în plan antropologic, „transcendenţa" persoanei faţă de natură, adevăratei şi realei transcendenţe a *imago Dei* faţă de planul antropologic al întregului persoană-natură. De aici şi riscul vorbirii, aşa cum o face juristul francez, de „adevărul persoanei" şi de un „just absolut al persoanei". Iconicul, însă, prezervă justul în sinergie şi permanentă oglindire. Astfel, *persoana* este (trebuie să fie, e chemată să fie) *asemănarea-chip* permanent activă ce oglindeşte/întrupează iconic justul supraactivului arhechipal hristic. Justul iconic este străvedere şi nu oarba justiţie (sau legată la ochi). Este străvedere a chipului dincolo de în-făţişarea mască/personaj şi de rolurile ce se justifică şi se îndreptăţesc în răspărul dreptăţii vii, reale, pe care, de altfel, tind să o estompeze, să o ascundă, să o măsluiască.

În acest sens, justul iconic este permanentă dinamică sinergică ce întru-chipează asemănarea divino-umană a justului hristic. Într-o atare perspectivă iconică „dreptul după *natura lucrurilor*" ca *ius suum cuique tribuere* poate fi asumat de către persoană şi iconizat fără a determina ca implicit persoana să fie transformată în *personaj*; deci

---

Dumnezeu, dar vine străbătând prin mediul unui trecut acumulat în părinţii pământeşti, şi acest drum se integrează în actul constituirii sale după imaginea ce-o are în ceruri. [...] Din primul moment al existenţei sale, eul are şi notele care le dă istoria înaintaşilor săi. [...] Iar imaginea-forţă a fiecărui eu cuprinde virtual toate determinantele lui, inclusiv cele pe care eul le primeşte prin mijlocirea istoriei care îl premerge". Aşadar persoana-eul nu este pură, în sensul lipsirii de identitatea determinantelor istorice sau de memorialul de moştenire (ce nu înseamnă doar păcate ci şi virtuţi) chiar începând din momentul zămislirii. Vezi Linte Marius Dumitru, *Moşul în antropologia juridică*, în *Chipul Iconic*, ed. Platytera, 2012, pp. 215-262. Părintele Ghelasie subliniază şi el această „dublă origine" din Părinţi şi din Suflarea Divină directă a Lui Dumnezeu ce o face odată cu/în fiecare după/într-o anume identitate. „Aşa şi Chipul de Om ce-l SUFLĂ DUMNEZEU este un „ANUME CUVÂNT DIVIN", ce are în Sine deja „Imaginea Creativă" a „Unui Anume Chip de Om", pe care îl transpune prin SUFLARE în „Natura Zămislirii Părinţilor" (Ghelasie Gheorghe, op. cit., p. 6).

nu se exlude persoana chiar în sensul ei tainic din *participarea* la afirmarea *dreptății* în planul justei partajări[91], ce re-face echilibrul şi armonizează ordinea relațională, interpersonală, comunitară, etatică etc., excludere ce pare că reiese din perspectiva lui Trigeaud. Participarea ca *dar* al persoanei nu exclude prin urmare dreptatea. Persoana ca *activ* al dăruirii dreptății. Pe de altă parte, desigur că şi lucrurile în natura lor nu trebuie înțelese cu necesitate numai sub semnul ataşamentului şi al instrumentării egoiste a omului personaj, ci pot fi asumate şi situate şi în sfera *darului*, în sensul amprentării generoase şi personalizate a lor de către *omul-persoană*.

În cursul secolului XX Trigeaud observă o lărgire a vederilor dreptului asupra dimensiunilor naturii, dar „nu în sensul naturii abstracte promise de secolul XVIII, cât al unei „naturi reconciliate cu societatea şi cu istoria", a unei „naturi ce integrează variațiile şi diversitatea locurilor şi timpurilor". Această înaintare speculativă este dublată şi de eforturi juridice de pozitivare până la declarațiile şi convențiile ce şi-au „reînnoit vocația exemplară şi până la instituțiile internaționale, de la Societatea națiunilor la O.N.U.". Aceste modele mondialiste, înainte de a fi atrase de globalizare, el crede că au putut fi asociate ca structură cu modelul trans-național al Bisericii Romei[92]. Chiar Rosmini, a cărui influență asupra perspectivei sale şi-o asumă, este „fără îndoială precursor autentic al unui astfel de sistem, pe care l-a tradus în sec XIX sub forma unei Constituții federale pentru Europa şi pentru lume" (J.M. Trigeaud, *D.P.*, p. 173). Trigeaud în perspectiva personalistă pe care o propune credem că trimite către o atare soluție a unei unități supra-etatice, supra-naționale, supra-politice, într-un orizont al unui anume *ius culturae* ce reflectă o etică a *communio personarum*.

---

91 Vezi Linte Marius Dumitru, Despre dreptate în Sfânta Tradiție, despre raportul între iubire şi dreptate în *Ordinea Trupului şi/în sfera juridică*, pp. 151-161.

92 De fapt, acest dualism antropologic persoană/natură pe care îl avansează în actualitate Trigeaud, se înscrie într-o filiație catolică semnalată de părintele Dumitru Stăniloae, încă din perioada interbelică, când se referea la catolicismul ce, operând cu diada natural/supranatural, consideră națiunea ca naturală iar creştinismul ca supranatural. De unde, catolicismul este trans național sau supra național, spre deosebire de ortodoxie ce e „ca o mamă care-şi întinde dragostea mântuitoare peste întreg omul, cu toate determinantele lui moştenite şi dobândite, peste toată viața lui înrădăcinată într-un mediu viu şi concret". D. Stăniloae, *Ortodoxie şi Națiune* în *Ortodoxie şi Românism*, p. 25.

Cât priveşte *pacea etică,* el o distinge de *pacea juridică*, afirmând-o ca re-legare a persoanelor între ele şi nu a naturilor, ca inter-personală, ca „regrupând substanţele singulare, sediu al unui spirit unic şi al unei libertăţi radicale, reflex al unei Persoane divine, aceea a lui „eu sunt *acela* care eu sunt", misterul identităţii „esenţiale" în inima existenţei" (J.M. Trigeaud, *D.P.*, p. 210).

La părintele Ghelasie, însă, persoana-suflet e creată de Dumnezeu – „un anume cuvânt al tău a creat un anume suflet al meu "–, odată cu venirea în existenţă a fiecărui om, şi e pe „măsura" corpului ce se formează din părinţi, sens în care are co-notaţii istorice şi memorial identitar atât prin venirea în existenţă, cât şi prin desfăşurarea istorică anume întru veşnicirea îndumne-zeitoare. „Noi nu ne Naştem cu o „natură oarecare", ci cu o „Natură specifică Părinţilor". În această „Natură-ţărână-zămislire a Părinţilor", DUMNEZEU ca şi peste Adam, SUFLĂ Chipul nostru de Om-Asemănarea CHIPULUI DIVIN. Şi această SUFLARE intră în Natura-zămislire de la Părinţi şi Configurează Sufletul şi Trupul Omului care se va Naşte. Ce **trebuie meţionat**, este faptul că SUFLAREA DIVINĂ când penetrează „zămislirea Părinţilor", **ţine cont de „Memorialul Naturii acestora"**, încât Sufletul şi Trupul respectivului Om va fi şi el într-un **„specific propriu"**, în care DIVINUL **adaugă „DARURI menite să curăţească păcatele moştenite şi să dezvolte Virtuţile**", ca DAR de IUBIRE DIVINĂ pentru „Restabilirea Creaţiei". Aşa Naşterea Omului este în „dublu Memorial", al unui CHIP DIVIN şi al unui Chip umanizat de Părinţi. Şi în **„Întrepătrunderea"** acestora este **Persoana şi Individualitatea** Omului".

Din acest unghi de vedere al *persoanei chip iconic*, atât statul (suveranitate, autoritate, putere), societatea, naţiunea, politicul, juridicul, cetăţenia pot fi asumate, amprentate şi încărcate iconic; pot fi, deci, transpuneri şi forme personalizate: purtătoare, păstrătoare, afirmatoare de memorial identitar. O personalizare care prezervă, susţine şi transfigurează diversitatea concretă într-un *modus vivendi*, fără să o anuleze, fără să o epureze, fără să o transceandă într-o meta-unitate „directivă". În atare pespectivă, *communio personarum* se desfăşoară plinitor în chip iconic, pre-zervând un caracter identitar de tip şi chip personalizat.

Altfel zis, statul, societatea, naţiunea, politicul, juridicul, cetă-ţenia (etatică) nu pot fi doar mijloace obiectivante circumscrise în

spectrul naturii (aşa cum o defineşte Trigeaud) ce slujesc (sau nu) scopului unitiv supra-natural al persoanei. Ele pot fi, într-un grad mai mare sau mai mic de actualizare, transpuneri, forme, reflectări şi expresii iconice personalizate. Desigur, în excurs istoric perspectiva anume a unui tip uman asupra lor e cea care le con/deformează într-un fel sau altul. Aici, critica lui Trigeaud asupra omului-funcţie, omului-stuctură, omului-sistem, omului-relaţie, omului-natură etc., asociat unei anume tip de societate, de drept, de stat, de ordine care ascunde (dacă nu chiar înrobeşte) omul-persoană, este, credem, legitimă şi justificată. Chestiunea e, însă, şi în ce măsura persoana amprentează funcţia, încarcă structura, întrupează sistemul etc., şi îşi restaurează, îşi plineşte şi desfăşoară chipul iconic.

La urma urmei, natura şi naturalul pot avea şi un alt referent şi un alt înţeles decât cel pe care-l reţine Trigeaud. Natura umană poate fi un termen ce înglobează în sens creatural atât *prosopon* cât şi *natura* aşa cum le înţelege Trigeaud[93]. Sens în care ordinea naturală (fie ea şi etatică sau societală) poate trimite la ordinea creaturală a omului ca întreg şi nu la o ordine a naturii în conotaţiile *parţialităţii* atribuite de juristul francez. De altfel, termenul persoană – aşa cum am văzut din prezentarea lui Trigeaud – poate trimite şi la *prosopon*, în sens apofatic – ce reflectă viziunea asumată de juristul francez –, dar şi la natură (morală) şi la raţiune (dianoia), mai cu seamă, în istoria recentă, într-o filiaţie germană. La fel cum morala e posibil a fi văzută fie după persoană, fie după natură sau după raţiune, fie autonomă fie teonomă etc. Asemeni *subiectul* (de drept sau nu).

Părintele Ghelasie foloseşte şi expresia *natură fiinţială,* dar urmăreşte, în context, două noţiuni: **Natura şi Chipul.** „Teologic Creştin, DUMNEZEIREA ca NATURĂ FIINŢIALĂ are şi Taina CHIPULUI FIINŢIAL, ca TREIMEA Celor TREI PERSOANE, TATĂL, FIUL şi SFÂNTUL DUH. NATURA FIINŢIALĂ este ουσίά – Substanţa-esenţa DIVINĂ, iar CHIPUL este

[93] Părintele Dumitru Stăniloae, spre exemplu, spune că „de natura omului nu ţine numai trupul şi sufletul, ci şi viaţa dumnezeiască-omenească. Omul e o fiinţă teandrică în natura lui. Noi distingem nu între natural şi supranatural, ci în viaţă fără Dumnezeu şi în Dumnezeu. Dar viaţa naturală e cea în Dumnezeu". D. Stăniloae, *Ortodoxie şi Naţiune* în *Ortodoxie şi Românism*, p. 14. E vorba evident de o teandrie ce nu are de a face cu modelul teandric avansat de Bulgakov.

„DISTINCŢIA”, de unde considerarea acestuia ca *IPOSTAS-PERSOANĂ*” [94].

„CHIPUL, ca *reper*, este „**Autodeterminarea în Sine**”, de unde şi Taina PERSOANEI – propria distincţie. Unii vorbesc de CHIP ca „manifestarea” NATURII FIINŢIALE, dar strict biblic, **CHIPUL** este însăşi „**condiţia**” **oricărei manifestări**, încât CHIPUL Autodetermină orice manifestare. Astfel, CHIPUL DIVIN este baza prin care se AUTODETERMINĂ ca PERSOANĂ şi se substanţializează ca NATURĂ FIINŢIALĂ. CHIPUL *nu este un „produs*”, ci însăşi „pornirea şi împlinirea fără schimbare” a PERSONALULUI şi a NATURII-Esenţei. Aşadar, caracteristica CHIPULUI este tocmai această „**PERMANENŢĂ indestructibilă**”, ca bază a PERSOANEI şi a NATURII, care se pot manifesta fără să se schimbe sau să se transforme în altceva”[95].

„CHIPUL de TATĂL este baza noastră. TATĂL este TATĂL ca NATURĂ FIINŢIALĂ, şi astfel TATĂL este totodată CHIP-FIINŢĂ-IPOSTAS, de unde realitatea TRIFIINŢIALITĂŢII CHIPULUI de TATĂL. Aşa TATĂL este Însuşi CHIPUL FIINŢIAL şi CHIPUL FIINŢIAL este Însuşi TATĂL.

TATĂL este TATĂL pentru că are POTENŢA în Sine să NASCĂ pe FIUL şi să PURCEADĂ pe SFÂNTUL DUH. De aici, **CHIPUL este CHIP pentru că are POTENŢA TRIFIINŢIALĂ în Sine** să PURCEADĂ FIINŢA şi să NASCĂ EXISTENŢA. Triadele pe care le notăm noi sunt astfel ICONĂRI ale FIINŢIALITĂŢILOR TRIFIINŢIALITĂŢII CHIPULUI. Acestea nu sunt „funcţionalităţi sau însuşiri”, ci POTENŢĂ FIINŢIALĂ în Sine, tot ca FIINŢIALITATE în Sine şi de Sine. Din acestea, apoi, purced şi calităţile-atributele. Noi menţionăm

---

[94] „Noi Creaţia nu avem Însăşi NATURA FIINŢIALĂ DIVINĂ, ci Arhemodelul DIVIN al acesteia, transpus-tradus şi într-un „Model de Natură Creată”. Creaţia nu are „Natură Fiinţială prin sine şi din sine”, că s-ar confunda cu DIVINUL, sau ar fi „concomitent” cu DIVINUL, de neadmis de textul biblic. Creaţia, ca „Natură de Creaţie”, primeşte „Fiinţialitatea” de la CREATORUL DIVIN. De aceea, Natura-Apele Primordiale şi Uscatul sunt „netocmite şi goale” (Facere, 1, 2) şi apoi DUMNEZEU direct şi PERSONAL *le „tocmeşte*”. Omului i se Dăruieşte-SUFLĂ şi CHIPUL Lui DUMNEZEU (Facere, 1, 26; 2, 7)”. Ghelasie Gheorghe, *Foaie de Practică Isihastă*, nr. 11, 1999, p. 16.

[95] Ghelasie Gheorghe, *Foaie de Practică Isihastă*, nr. 11, 1999, p. 17.

des aceste distincţii majore. De aici, Iconările noastre şi ca Psiho-Psihologic Filocalic”[96].

De altfel, părintele Ghelasie subliniază recurent că antropologia biblică este fundamental *antropologia chipului*: Omul este „Chipul şi Asemănarea Lui Dumnezeu” (Facere, 1, 26). Pentru părintele de la Frăsinei „**taina chipului este cheia şi baza oricărei teologhisiri**”, şi, putem spune, şi taina precizării şi aprofundării *antropologiei iconice*.

Aşadar, Părintele Ghelasie vorbeşte de treimea chipului în sens creştin: ***CHIPUL, ASEMĂNAREA, FAŢA***[97], de trifiinţialitatea chipului şi de triadele chipului. „ASEMĂNAREA şi FAŢA se pot manifesta doar pe baza CHIPULUI-PERMANENŢA Absolută. Orice *Distincţie este posibilă doar prin* PERMANENŢA CHIPULUI-AUTODISTINCŢIA în Sine”. Prin urmare, Chipul ca permanenţă, ca distincţie originară şi ca temei fundamental al oricărei distincţii şi, deci, ca suport şi sens al identităţii; dar, interesant, Chipul ca de neconfundat cu *forma*[98].

---

[96] Ghelasie Gheorghe, *Isihasm. Vederea prin Lumina Harică. Mistagogie Filocalică* în *Mistagogia Icoanei*, ed. Platytera, 2010, Bucureşti, p. 223. „Vechiul Testament vorbeşte de FIINŢA DUMNEZEIASCĂ VIE, dar ascunsă şi fără CHIP. Noul Testament vine cu Revelaţia CHIPULUI FIINŢIAL, care este TATĂL pe care ÎL Descoperă FIUL. „Cine M-a văzut pe Mine a văzut pe TATĂL” (Ioan 14, 9)”.

[97] „DUMNEZEU **TATĂL-NENĂSCUTUL este CHIPUL**; FIUL este **NĂSCUTUL-ASEMĂNAREA**; SFÂNTUL DUH este **PURCEDEREA-FAŢA**”. Ghelasie Gheorghe, *Foaie de Practică Isihastă*, nr. 11, 1999, p. 17. Originea Originilor este CHIPUL DUMNEZEU TATĂL. (...) Sfinţii Părinţi vorbesc de UNICA FIINŢĂ DUMNEZEIASCĂ în Trei Persoane Dumnezeieşti. Dar fără menţiunea insistentă a CHIPULUI FIINŢEI ca ÎNSUŞI TATĂL, se „cade” uşor în „aberaţiile filozofice”. Aşa, ca Mistică, noi „lărgim” cele spuse Teologic prin „menţiunea” CHIPULUI în care este FIINŢA. Aşa, FIINŢA nu mai poate fi considerată fără Chip şi în devenire de Sine, cum zic filozofii. Noi nu facem „ierarhizări”, punând Fiinţa înaintea Chipului, sau invers, ci consemnăm INTEGRALITATEA Deodată a CHIPULUI şi FIINŢEI. Şi această INTEGRALITATE este CHIPUL Lui DUMNEZEU TATĂL”. Vezi Ghelasie Gheorghe, *Isihasm, Taina CHIPULUI TREIME* în *Mistagogia Icoanei*, ed. Platytera, 2010, Bucureşti, pp. 254-255.

[98]„Să nu se confunde CHIPUL cu „Forma”, cum fac majoritatea. *CHIPUL este dincolo de Formă*, dar condiţia oricărei Forme; de aceea Formele sunt schimbabile, dar au un „Arhememorial neschimbabil în CHIP”, ce fac o „reîntoarcere-actualizare” prin Forme a CHIPULUI dincolo de acestea. Aici se încurcă filosofii şi ştiinţa. Formele sunt „Memorialuri” ale CHIPULUI, de unde

Isihasmul, în această iconare carpatină, este mistică a Chipului-Persoană ce afirmă taina persoanei ca însăşi taina fiinţei. Dar, pe de o parte, persoana ca însăşi trifiinţialitatea Chipului dar şi, pe de altă parte, trifiinţialitatea chipului-persoanei. „Doar ca CHIP-TRIFIINŢIALITATE de Sine PERSOANA poate „face mistică vie creştină". „Icoana este tocmai taina trifiinţialităţii treimii de Sine. Icoana are „un chip tainic" ca *supraformă*, are o *faţă-formă* şi un *conţinut-asemănare*".

De unde şi consemnarea, la părintele Ghelasie, a *integralităţii chipului*: CHIP-FAŢĂ-ASEMĂNARE, ca Trifiinţialitatea de Chip, precum şi sublinierea faptului că Chipul doar ca Triadă de Sine este Chip, dar şi că Triadele Chipului nu sunt „însuşiri" de Chip, ci Trifiinţialitatea în Sine a Chipului, din care apoi „ies" HARIC-Energetic şi însuşirile-calităţile de CHIP[99].

În acest sens, părintele Ghelasie precizează că, în isihasm, este vorba de *persoana vie fiinţială*, de persoana ca *viul fiinţial în sine*, ca *trifiinţialitatea fiinţială*, cea „dincolo de persoana energetică-funcţională de care vorbesc filozofii şi psihologii" şi în care se reflectă ca „umbră de persoană". „În fond este doar PERSOANA FIINŢIALĂ, iar „Energiile de PERSOANĂ" sunt „însuşiri-calităţi" de PERSOANĂ FIINŢIALĂ"[100]. În plan antropologic, după căderea din rai şi prin păcat, sufletul omului – *persoana fiinţială* creată – se „depersonalizează" în „falsa personalizare energetică a Corpului", de unde, crede părintele Ghelasie, survine „deruta" filozofică şi psihologică, ce tinde să identifice persoana cu umbra sau dublul său energetic.

„indestructibilitatea Formelor" chiar în „manifestarea lor schimbabilă". **Formele niciodată nu se „produc prin sine", ci se „nasc prin CHIP""**. Ghelasie Gheorghe, *Foaie de Practică Isihastă*, nr. 11, martie 1999, p. 17.

[99] „Deosebiţi realităţile. Creştinismul vine cu Revelaţia CHIPURILOR de CHIP ce sunt „Dincolo" de însuşiri şi calităţi, care totodată se fac şi „energii HARICE" de CHIPURI ale CHIPULUI. Doar în PERMANENŢA CHIPURILOR CHIPULUI şi calităţile şi însuşirile sunt valori HARICE şi nu „simple relativităţi" până la „iluziile" de care vorbesc filozofiile mistice". Ghelasie Gheorghe, *Isihasm, Taina CHIPULUI TREIME* în *Mistagogia Icoanei*, ed. Platytera, 2010, Bucureşti, p. 266.

[100] A se vedea şi capitolele *Reflectările energetice ale TRIFIINŢIALITĂŢII PERSOANEI* şi *VIUL Fiinţial este Dincolo de Viul Energetic* în Ghelasie Gheorghe, *Isihasm, Taina CHIPULUI TREIME* în *Mistagogia Icoanei*, ed. Platytera, 2010, Bucureşti, pp. 268-272.

Trigeaud am văzut că evocă, în orizontul filosofiei greceşti, mai cu seamă al platonismului, o distincţie între *prosopon real* şi *prosopon ideal*, dar şi caracterul de referent al *prosopon*-ului *real*, ca fiinţă ce trece în câmpul inteligibil al *prosopon*-ului *ideal* şi, mai apoi, raţional al unei *dike-logii.* Chiar dacă s-ar considera această schemă într-o anume corespondenţă cu cele expuse anterior, referitor la persoana ca taina de fiinţialitate în sine şi energiile/calităţi/însuşiri de persoană ca „umbra de persoană" – deci *prosopon*-ul *real* în corespondenţă cu *persoana fiinţială* şi *prosopon*-ul *ideal* în corespondenţă cu *energiile de persoană* (cu a lor inteligibilitate, afectivitate, volitivitate) –, credem că ar fi riscant un demers ce ar opera cu suprapunerea acestor scheme. În primul rând că s-ar putea confunda ceea ce se desemnează prin *prosopon*-ul *real* cu Fiinţa în sensul absolutului teologic (în realitate revelată ca Sf. Treime), iar *prosopon*-ul *ideal* cu umanul, amestecându-se astfel teologicul cu metafizicul şi metafizicul cu antropologicul.

De fapt, prin *cădere,* omul nu se rupe numai de Dumnezeu ci „se rupe şi în sine", ca dez-legare (ascundere, închidere, obturare, mascare) a sufletului – *persoana fiinţială creată* (*prosopon real*) – de puterile (atributele/calităţile/ manifestările/energiile) sale, până la o substituire a sufletului în sine de către aceste puteri ale sale, printr-o configurare individualizată identitar ca dublu (pseudo)autonom (*prosopon ideal*)[101]. De aceea, e fundamental să nu se confunde „restaurarea omului" – regăsirea lui *prosopon real* apofatic (sufletul fiinţial creat) ca referent al *prosopon ideal* (manifestările/energiile sufletului) şi totodată ca participarea interiorităţii celui dintâi la exterioritatea celui de-al doilea – cu *îndumnezeirea restauratoare*, ce ia în considerare *chipul* lui prosopon (real, dar şi ca întregul: *prosopon real* şi *prosopon ideal*) şi asemănarea acestuia. E vorba de recuperarea unui demers iconic în care referentul nu e *prosopon*-ul *real* ci, paradoxal, e (supra)referentul referentului-prosopon-ului real, ca (arhe)chipul a cărui transpunere în asemănare este *prosopon*-ul *real.* Arhechipul e supra-activat însă, numai prin Hristos, Cel ce descoperă chipul iconic al persoanei.

---

[101] E vorba aici de un *dublu* ca *umbră* mai adânc decât cel în conotaţiile psihice şi psihologice. E vorba de umbră în sensul consistenţei energiilor subtile în raport cu realitatea viului direct al sufletului fiinţial.

Trifiinţialitatea persoanei şi chipul său triadic, pe care le-a conturat accentuat şi insistent părintele Ghelasie, sunt iconări care evidenţiază taina apofatismul fiinţial al persoanei, prezervând totodată identitatea şi neamestecarea *creatului* cu *Necreatul*, *zidirii* cu *Ziditorul, creaţiei* cu *Creatorul,* a *omului* cu *Dumnezeu.* De fapt, el arată explicit şi fără echivoc că „SUPRAICONĂRILE CHIPULUI şi TREIMII DUMNEZEIEŞTI" se „transpun Creativ şi în Chipul de Creaţie".

„Chipul Creat, ca CHIP este astfel Trifiinţial în Sine:
– Chip-Unicitate de Creaţie;
– Faţă-Fiinţă Unică de Creaţie;
– Asemănare-Individualitate de Creaţie.
Chipul Personal-Individual:
– Chip-Eul FIINŢIAL;
– Duhul-Fiinţa Eului;
– Ipostasul-Persoana proprie.

Această Trifiinţialitate este neamestecată, nedespărţită, fiecare conţinând pe celelalte şi atrăgând prezenţa celorlalte. Aşa Chipul are în sine Fiinţa şi Ipostasul, Fiinţa are în sine Chipul şi Ipostasul şi Ipostasul are în sine Chipul şi Fiinţa. Aceasta este Fiinţialitatea Sufletului Creat, pe care noi o evidenţiem înainte, iar apoi calităţile (prezentate de Sfinţii Filocalici, după modelul Fiinţei prin HAR). Şi noi recunoaştem că Sufletul este Raţiune-Simţire-Voinţă, prin care Sufletul se manifestă în afara sa şi mai ales în Corpul său, dar pentru că Sufletul este în pericol să-şi uite Chipul în funcţiile sale, noi facem o Reîntoarcere la Chip, peste însuşirile sale"[102].

Prin urmare, Părintele Ghelasie aduce, din perspectiva isihastă, aceste adânciri antropologice ale tainei chipului persoanei; pe de o parte, prin evidenţierea chipului său fiinţial dincolo de însuşirile sale, dar şi a supra-chipului ei arhechipal descoperit în/şi prin Hristos, şi, pe de altă parte, prin iconările triadice ale trifiinţialităţii chipului persoanei. Fără aceste precizări, ce devoalează plinitor taina chipul iconic al persoanei*, prosopon*-ul meta-categorial şi apofatic al lui Trigeaud riscă să piardă asemănarea, să piardă (arhe)chipul şi, propriu-zis, reala iconizare, deplina arătare, autentica identitate.

---

102 Ghelasie Gheorghe, *Isihasm. Vederea prin Lumina Harică. Mistagogie Filocalică* în *Mistagogia Icoanei*, ed. Platytera, 2010, Bucureşti, pp. 223-224.

În atare sens, pe fond, *prosopon*-ul, ce se prezintă prin *participare-dar* doar pe sine şi nu, mai întâi şi mai cu seamă, ca/prin asemănarea (arhe)chipului, *apare* substitutiv printr-o mişcare a-iconică; survine, deci, printr-un paradoxal şi bizar mod iconoclast, ce maschează asemănarea cu/prin imitaţia. E vorba, desigur, nu de o imitaţie în sensul superficial, caricatural, al părelniciei inconsistente, iluzive, ci de una, densă, iscată şi desfăşurată din apofatismul profunzimilor, şi poate de aceea, credem, şi mai riscantă. Justul acestui *prosopon* şi Dreptul personalist ce îi este asociat, în modul înţeles de Trigeaud – să recunoaştem, însă, lăudabil şi onorant acest tenace şi fertil demers al juristului francez de a aduce în atenţie apofatismul persoanei ca miză fundamentală în dezbaterea juridică de azi – sunt de cumpănit, însă, prin străvederea ordinii chipului iconic al persoanei. Orizont în care, odată cu recuperarea chipului iconic al omului, este de recuperat şi sensul unei dinamici iconice a dreptăţii şi al unei sinergetice iconizări a Dreptului.

Cât priveşte receptarea acestor repere ghelasiene, raportul, spre exemplu, între Chip şi forme – a formelor ca „memorialuri" ale Chipului, a „indestructibilităţii formelor" chiar în „manifestarea lor schimbabilă" – poate fi avut în atenţie în dezbaterea contemporană *a punerii în formă şi a punerii de forme* a Dreptului, la care se referea nu numai C. Eberhard. Dealtfel, e de observat că tendinţa de dizolvare a *formei statale* vine astăzi şi pe fondul unei logici iconoclaste a maculării şi a ocultării chipului şi, de fapt, a unei presiuni agresive de dizolvare a *formei* ca implicită anihilare a memorialului Chipului.

Pe de altă parte, şi raportul între chip şi persoană, în sensul iconărilor triadice ale trifiinţialităţii şi a ipostasului-persoanei ca arătarea şi descoperirea chipului, poate fi avut în atenţie pentru o înţelegere, în această *cheie iconică*, a implicaţiilor de azi ale principiului subsidiarităţii, respectiv ale raportului între persoană, comunitate şi stat.

Nu mai puţin interesantă ar fi urmărirea în *cheie iconică* a chestiunii identităţii dreptului şi a dreptului la identitate, a identităţii grupului, a identităţii comunităţii, a identităţii statului etc.

UN ANUME CUVÂNT al TĂU se face CHIP Creator
Ce Creează în ASEMĂNARE de SINE şi un Chip Creat
Şi CUVÂNTUL TĂU este CHIPUL Chipului meu
Şi prin CUVÂNTUL TĂU eu Ştiu să Vorbesc cu Tine,
Prin CHIPUL CUVÂNTULUI TĂU eu sunt „Frate şi Fiu”,
CHIPUL TĂU şi al meu, fără amestecare.
(Ghelasie Gheorghe, Isihasm, Taina CHIPULUI TREIME)

CUPRINS

Despre înţelepciune şi prudenţă / 7
Prof. univ. dr. Gheorghe MIHAI

Nicolae Steinhardt despre întoarcerea tradiţiei juridice şi a dreptului clasic / 21

Dreptul în context şi/sau transformarea dreptului / 67

I. Dreptul în context / 67

I.1. *Dreptul în context* în orizontul Filosofiei dreptului / 67
I.2. Bjarne Melkevik şi filosofia dreptului *în context*
Responsabilitatea vieţii în faţa morţii. Cazul Sue Rodriguez / 75
I.3. *Transformarea dreptului* în context democratic.
Radicalizarea democraţiei
B. Melkevik şi transformarea dreptului în modelul comunicaţional / 82

II. Transformarea Dreptului
orizont intercultural / 93

II.1. R. Panikkar şi o viziune interculturală asupra Dreptului / 93

II.1.a. Hermeneutica diatopică / 93
II.1.b. Echivalent homeomorfic / 94

II.I.c. Ipoteze şi implicații ale conceptului Occidental / 95
II.I.d. Reflecții interculturale / 98
II.I.e. Critica interculturală / 99
II.I.f. Ar trebui ca simbolul Drepturilor omului să fie un simbol universal? / 103
II.I.g. O reflecție indiană / 104

II.2. C. Eberhard şi o perspectivă asupra *pluriversului juridic* / 132

II.2. a. Dreptul, definiție şi/sau mister? Spre o mutație postmodernă a Dreptului? / 132
II.2.b. Dreptul în situare interculturală / 135
II.2.c. Pluriversul juridic, incidențe glocale / 136
II.2.d. Dreptul între legalitate, legitimitate și eficacitate / 139
II.2.e. Emergența guvernanței / 141
II.2.f. Ineluctabila antropologie juridică / 144
II.2.g. Responsabilitatea cosmoteandrică / 149

Ius Culturae / 155

I. Cultura juridică/orizonturile dreptului roman / 155

I.1. M. Humbert despre Drept şi Religie sub forma lui Janus, în Roma antică
despre repere religioase și spirituale ab initio / 158
I.2. Ius civile, ius gentium, ius naturale
între premize de început și transformări de parcurs / 161
I.3. Dreptul roman şi sufletul lumii moderne în perspectiva lui Val. Al. Georgescu
origini și sensuri comunitare, spirituale / 170
I.4. Ius civile, ius gentium şi ius naturale
mutații sub incidența contextului cultural (post)modern / 177

II. Vectori juridici în spaţiul culturii juridice româneşti
repere spirituale Răsăritene / 184

II.1. Sinodicitate naturală şi universalism
polinaţional/orizontul Bizantin / 184
II.2. Aplicări jurisdicţionale ale Dreptului
inevitabila dimensiune culturală a Dreptului / 197
II.4. Reflexii asupra unui raport de revizuire a
Constituţiei
despre dogmatismul raţiunii şi despre un crez juridic / 212

Moşul în antropologia juridică / 231

Moş, Moşie şi Judecata la Hotare
Moş şi Moşie / 234

Judecata la hotare / 239
Chipul Omului – Hotar/Hotarul – Chipul Omului / 241
Hotarul/Omul ca Judecata/Întâlnire în Chipul
Veşniciei/Hotar / 244

Comunităţi/ordini juridice/drept
între tradiţie şi (post)modernitate / 247

Religie şi Drept/*recurs iconic* / 279

Încercările unor noi alianţe: Drept şi Religie
premize, orientări / 279

Drept şi Religie – reflexiile unei perspective răsăritene / 290

Ieşiri/intrări ale religiei în spaţiul public/spaţiul privat
dez-orientări, dez-ordini / 300

Principiul subsidiarităţii/ orânduiri iconoclaste
persoană/chip iconic/ordinea iconică / 317

Chip şi Persoană în Drept / 333

J. M. Trigeaud şi recursul Dreptului la Prosopologie
Emergenţa persoanei şi dreptul personalist / 333

I. Natură şi persoană în dinamica culturii juridice / 343

I.1. Realismul naturii lucrurilor / 344
I.2. Natura umană între realism şi idealism / 349
I.3. Depăşirea personalistă a naturii omului / 358
I.4. Relația după natură şi relația după persoană / 363

II. Persoana şi masca pe scena juridică / 367

II.1. Prosopon vs persona / 367
II.2. Masca autonomă ca sursă a injustiției / 369

III. Dreptul de la Roma la Ierusalim / 375

III.1. Cele două cetăți şi dualitatea persoană/natură / 375
III.2. De la cetățenia etatică la cetățenia europeană
şi/sau de la natură la persoană / 379

IV. Cine este Omul? Încotro Dreptul? / 382

IV.1. Perspectiva lui Trigeaud dinspre axele
unui crochiu concluziv
Persoana şi Dreptul primar / 382
IV.2. Chipul Iconic al Persoanei
dinamica iconică a dreptății/iconizarea Dreptului / 388